Cambiar el mundo
sin tomar el poder
El significado de la revolución hoy

John Holloway

1 ra. Edición: Benemérita V. A. de Puebla y Revista Herramienta.
2da. Edición: Revista Herramienta (Chile-Argentina) Año 2002

CAMBIAR EL MUNDO SIN TOMAR EL PODER
Para la presente edición venezolana según contrato del 23 de marzo de 2005, firmado en la Ciudad de Buenos Aires.

Vadell Hermanos Editores, C.A.
Valencia: Calle Montes de Oca, Edif. Tacarigua, Piso 6 Teléfonos: (0241) 858.5969 - 858.5945 (Fax)
Caracas: Peligro a Pele el Ojo, Edif. Golden, Sótano Teléfonos: (0212) 572.3108 - 572.5243
E-mail: edvadell1@cantv.net - edvadell@telcel.nel
www.vadellhermanos.com

Hecho Depósito de Ley
Depósito Legal: 1f51120053201650
ISBN: 980-212396-X

Impresión:
Editorial Melvin, C.A.

Impreso en Venezuela - *Printed in Venezuela*

Agradecimientos

Existe una enorme cantidad de personas a las que debo agradecer por la ayuda que me han prestado en la producción de este libro.
En primer lugar, a Eloma Peláez, cuya mefistofélica presencia se desplaza por cada palabra, cada punto y cada coma del libro, y sin quien nunca hubiera podido siquiera imaginar la unidad de constitución y existencia: no duración sino *nunc stans*.
A Werner Bonefeld, Richard Gunn y ahora a Sergio Tischler, a quienes mucho debo por la cantidad innumerable de seminarios y discusiones que hemos compartido durante estos años, por su apoyo y por sus muy valiosos comentarios durante varias de las etapas de la producción del texto.
He tenido la enorme fortuna de discutir tanto el texto en detalle como las ideas relacionadas con los miembros del seminario sobre Subjetividad y Teoría Crítica en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades en Puebla: a todos ellos, muchísimas gracias. Dos viajes que realicé a la Argentina también cumplieron un importante papel en la cristalización de las ideas contenidas en este libro. El primero de ellos, para dictar un

seminario en el Instituto Argentino de Desarrollo Económico, organizado por Gustavo Roux y Eliseo Giai; el segundo, para dictar un seminario intensivo de una semana de duración en la Facultad de Filosofía y Letras en Rosario, organizado por Gladys Rímini y Gustavo Guevara. A los organizadores y a los que participaron en esas actividades mi más profundo agradecimiento. Y, estando en la Argentina, un agradecimiento muy especial a Alberto Bonnet, Marcela Zangaro y Néstor López por su constante ayuda y aliento. Aquí en Puebla, a Virginia Castillo por su apoyo constante.

Mi más sincero reconocimiento a todos aquellos que han sido tan amables como para comentar los borradores, a menudo meticulosamente: Simon Susen, Ana Dinerstein, Jorge Luis Acanda, Chris Wright, José Manuel Martínez, Cyril Smith, Massimo de Angelis, Rowan Wilson, Ana Esther Ceceña, Enrique Rajchenberg, Patricia King, Javier Villanueva y Lars Stubbe. Gracias también a Steve Wright por ayudarme con el irresoluble problema del chequeo de las citas de último momento.

A Roberto Vélez Pliego, Director del Instituto de Ciencias Sociales de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, mi genuino agradecimiento por su apoyo y por contribuir a hacer del Instituto un lugar excepcional en el que trabajar.

Por la edición en español, un profundo agradecimiento a Marcela Zangaro por el cuidado y la habilidad con la que tradujo el libro del inglés. Y a Néstor López, Carlos Cuéllar, Chiche Vázquez y a todos los compañeros de *Herramienta* por su entusiasta apoyo y ayuda en la preparación de esa edición.

A Aidan, Anna-Maeve y Mariana Holloway, gracias por hacer que sea impensable la idea de abandonar la esperanza.

A todos aquellos que me han ayudado y alentado y que no menciono aquí, por favor, acepten mi gratitud y recuerden que la identificación es dominación.

Prólogo a la edición en español

"Que se vayan todos... y no quede... ni uno solo" ¡Qué sueño! ¡Qué sueño bello! Imaginémoslo: un mundo sin políticos, un mundo sin sus amigos capitalistas, un mundo sin Estado, un mundo sin capital, un mundo sin poder.

Un sueño inocente y poco realista, por supuesto. Sin embargo, el levantamiento en la Argentina ha demostrado que la realidad no es la Realidad, que inocente no es inocente, que los sueños son más que sueños. En momentos como estos se cambia la gramática y la lógica de la realidad. La gramática de los periódicos y de los medios, la gramática del análisis político, sea de la derecha o de la izquierda, es una gramática de poder y sólo puede conducir a la substitución de un poder por otro. El grito "¡Que se vayan todos!" apunta más allá del poder y nos enseña otra gramática, otra forma de pensar, otro concepto de la realidad. Este libro, aunque fue terminado antes de los acontecimientos en la Argentina, es parte de la misma lucha por lo absurdo que no es absurdo, por lo imposible que es tan urgente.

Puebla, 2 de abril de 2002

Capítulo 1
El grito

En el principio es el grito. Nosotros gritamos.
Cuando escribimos o cuando leemos, es fácil olvidar que en el principio no es el verbo sino el grito. Ante la mutilación de vidas humanas provocada por el capitalismo, un grito de tristeza, un grito de horror, un grito de rabia, un grito de rechazo: ¡NO!
El punto de partida de la reflexión teórica es la oposición, la negatividad, la lucha. El pensamiento nace de la ira, no de la quietud de la razón; no nace del hecho de sentarse, razonar y reflexionar sobre los misterios de la existencia, hecho que constituye la imagen convencional de lo que es "el pensador".
Empezamos desde la negación, desde la disonancia. La disonancia puede tomar muchas formas: la de un murmullo inarticulado de descontento, la de lágrimas de frustración, la de un grito de furia, la de un rugido confiado. La de un desasosiego, una confusión, un anhelo o una vibración crítica.
Nuestra disonancia surge de nuestra experiencia, pero esa experiencia varía. A veces, es la experiencia directa de la explotación en la fábrica, de la opresión en el hogar, del estrés en la oficina, del hambre y la pobreza o la experiencia de la violencia o la discriminación. A veces lo que nos incita a la rabia es la experiencia menos directa de lo que percibimos a través de la televisión, los periódicos o los libros. Millones de niños viven en las calles. En algunas ciudades se asesina sistemáticamente a los niños de la calle como la única forma de reforzar el respeto por la propiedad privada. En 1998 los bienes de las 200 personas más ricas del mundo sumaban más que el ingreso total del 41 por ciento de la población mundial (constituida por 2.500 millones de personas). La brecha entre ricos y pobres se agranda, no sólo entre países sino al interior de los mismos. En 1960 los países con el quinto de personas más ricas del mundo contaban con un ingreso per cápita 30 veces mayor que el de aquellos con el quinto más pobre: para 1990 la proporción se había duplicado 60 a 1 y hacia 1995 llegaba a ser de 74 a 1. El mercado de valores sube cada vez que aumenta el desempleo. Se encarcela a los estudiantes que luchan por la educación gratuita mientras que a los responsables activos de la miseria de millones de personas se los colma de honores y se les otorgan títulos como los de general, secretario de defensa o presidente. Y la lista continúa. Nuestra furia cambia cada día de acuerdo con la última atrocidad. Es imposible leer el periódico sin sentir rabia, sin sentir dolor.
Confusamente, tal vez, sentimos que estos no son fenómenos aislados, que entre ellos existe una relación, que son parte de un mundo defectuoso, de un mundo que está equivocado en algún aspecto fundamental. Vemos cada

vez más personas mendigando en la calle mientras que los mercados de valores rompen nuevos récords y que los salarios de los gerentes de las empresas se elevan a alturas vertiginosas, y sentimos que los horrores del mundo no son injusticias casuales sino parte de un sistema que está profundamente equivocado. Hasta las películas de Hollywood (quizás de manera sorprendente) casi siempre comienzan con la presentación de un mundo fundamentalmente injusto antes de continuar reafirmándonos (lo que resulta menos sorprendente) que la justicia para el individuo puede ganarse por medio del esfuerzo individual. Nuestra ira no se dirige sólo contra acontecimientos particulares sino contra una impostura más general, contra el sentimiento de que el mundo está trastornado, de que el mundo es en alguna forma falso. Cuando experimentamos algo particularmente espantoso, levantamos horrorizados las manos y decimos: "¡No puede ser! ¡No puede ser verdad!". Sabemos que es verdad, pero sentimos que es la verdad de un mundo falso.[1]

¿Cómo sería un mundo verdadero? Podemos tener una idea vaga: sería un mundo de justicia, un mundo en el que las personas pudieran relacionarse entre sí como personas y no como cosas, un mundo en el cual las personas podrían decidir su propia vida. Pero no necesitamos tener una imagen de cómo sería un mundo verdadero para sentir que hay algo radicalmente equivocado en el mundo que existe. Sentir que el mundo está equivocado no significa, necesariamente, que tengamos cabal idea de una utopía que ocupe su lugar. Tampoco implica un romanticismo del tipo" algún día vendrá mi príncipe", ni la idea de que aunque las cosas ahora estén mal, en algún momento accederemos a un mundo verdadero, a alguna tierra prometida, a un final feliz. No necesitamos la promesa de un final feliz para justificar el rechazo de un mundo que sentimos equivocado.

Este es nuestro punto de partida: el rechazo de un mundo al que sentimos equivocado, la negación de un mundo percibido como negativo. Debemos asimos a esto.

II

Asimos, en efecto, porque sofoca en demasía nuestra negación, enmudece nuestro grito. Nuestra furia se alimenta constantemente de la experiencia, pero cualquier intento de expresarla se topa con una pared de algodón absorbente. Nos encontramos con multitud de argumentos que parecen bastante razonables. Existen demasiadas maneras de hacer rebotar el grito en contra nuestra, de mirarnos y preguntamos por qué gritamos. ¿Es por nuestra edad, por nuestros antecedentes sociales o sólo por algún desajuste psicológico que somos tan negativos? ¿Se trata de que tenemos hambre, dormimos malo solamente de tensión premenstrual? ¿Se trata acaso de que

[1] Tal como afirma Debord (1995: 14): "En un mundo que realmente ha sido puesto de cabeza, la verdad es un momento de la falsedad". Véase también Horkheimer (1978a) y Bloch (1964, ll: 18 a 53).

no entendemos la complejidad del mundo o las dificultades prácticas de implementar un cambio radical? ¿No sabemos que gritar no es científico?

Entonces nos urgen a estudiar teoría política y social (y nosotros sentimos la necesidad de hacerla). Y ocurre algo extraño. Mientras más estudiamos la sociedad, tanto más se disipa nuestra negatividad o tanto más se la deja de lado por irrelevante. En el discurso académico no hay lugar para el grito. Más que eso: el estudio académico nos proporciona un lenguaje y una manera de pensar que dificulta expresar nuestro grito. El grito, si es que aparece, lo hace bajo la forma de algo que debe ser explicado; no como algo a ser articulado. De ser el sujeto de nuestra pregunta por la sociedad se convierte en objeto de análisis. ¿Por qué gritamos? O mejor dicho, dado que ahora nosotros somos científicos sociales, ¿por qué gritan ellos? ¿Cómo explicamos la revuelta social o el descontento social? Se descalifica sistemáticamente el grito disolviéndolo en su contexto. Gritan a causa de sus experiencias infantiles, debido a su concepción moderna del sujeto, debido al debilitamiento de las estructuras familiares: todas estas explicaciones están avaladas por la investigación estadística. No se trata de que se niega el grito por completo, sino de robarle toda su validez. Al arrancado del nosotros y proyectado en un ellos, el grito se excluye del método científico. Cuando nos convertimos en científicos sociales aprendemos que para comprender debemos perseguir la objetividad, debemos hacer a un lado nuestros propios sentimientos. No es aquello que aprendemos, sino cómo aprendemos lo que parece enmudecer nuestro grito. Lo que nos desarma es una estructura entera de pensamiento.

Sin embargo, ninguna de las cosas que nos enfurecían al comienzo ha desaparecido. Tal vez hemos aprendido cómo encajan todas juntas como partes de un sistema de dominación, pero de algún 'modo nuestra negatividad ha desaparecido de la escena. Los horrores del mundo continúan. Por eso es necesario hacer lo que se considera un tabú científico: gritar como un niño, levantar el grito desde todas sus explicaciones estructurales, decir: "No nos importa lo que digan los psiquiatras, no nos importa si nuestra subjetividad es un constructor social: este es nuestro grito, este es nuestro dolor, estas son nuestras lágrimas. No dejaremos que nuestra ira sea disuelta en la realidad: más bien es la realidad la que debe ceder ante nuestro grito. Llámennos niños o adolescentes, si lo prefieren, pero este es nuestro punto de partida: nosotros gritamos".[2]

III

¿Quiénes somos los que nos afirmamos con tanta vehemencia al comienzo de lo que pretende ser un libro serio?

---

[2] Véase Horkheimer (s. d.: 257): "La teoría crítica de la sociedad es en su totalidad un único juicio de existencia desarrollado".

Habitualmente los libros serios de teoría social comienzan en tercera persona, no con la afirmación de un nosotros indefinido. Nosotros es una palabra peligrosa, abierta al ataque desde todos los ángulos. Algunos lectores ya estarán diciendo: "Grita si te gusta, compañero, pero no me cuentes como una parte de tu nosotros. No digas nosotros cuando realmente quieres decir yo, porque entonces estás utilizando ese nosotros para imponer tu punto de vista a los lectores". Otros, sin duda, objetarán que es ilegítimo comenzar con un inocente nosotros, como si el mundo recién hubiera nacido. El sujeto, se nos dice, no es un punto de partida legítimo, ya que el sujeto mismo es un resultado y no un comienzo. Es incorrecto comenzar desde el nosotros gritamos porque primero debemos comprender el proceso que lleva a la construcción social de ese nosotros y a la constitución de nuestro grito.

Y, sin embargo, ¿desde qué otro lugar podemos comenzar? En tanto escribir/leer es un acto creativo es, inevitablemente, el acto de un nosotros. Comenzar en tercera persona no es un punto de partida neutral, puesto que ya presupone la supresión del nosotros, del sujeto de la escritura y la lectura. Nosotros estamos aquí como punto de partida porque no podemos comenzar con honestidad desde ningún otro lugar. No podemos comenzar desde ningún otro lugar que no sea el de nuestros propios pensamientos y nuestras propias reacciones. El hecho de que nosotros y nuestra concepción de nosotros sean el producto de toda una historia de la subjetivación del sujeto[3] no cambia nada. Sólo podemos comenzar desde donde estamos, desde donde estamos y no queremos estar, desde donde gritamos.

Por el momento, este *nosotros* es un nosotros confuso. Somos una primera persona del plural indistinta, una mezcla amorfa y posiblemente discordante entre el *yo* del escritor y el *yo* o el nosotros de los lectores. Pero comenzamos desde *nosotros* y no desde yo, porque yo presupone una individualización, una afirmación de la individualidad de los pensamientos y de los sentimientos, mientras que el acto de escribir o leer se basa en la suposición de alguna clase de comunidad, sin importar que sea contradictoria o confusa. El *nosotros* de nuestro punto de partida es más una pregunta que una respuesta: afirma el carácter social del grito pero plantea la naturaleza de esa socialidad corno una pregunta. El mérito de comenzar con un nosotros en lugar de con un *esto*, está en que así nos enfrentamos abiertamente con la pregunta que debe subyacer a cualquier afirmación teórica, pero que pocas veces se discute: ¿quiénes somos nosotros, los que hacemos la afirmación?

Por supuesto, este nosotros no es un sujeto puro y trascendente: no somos el Hombre, ni la Mujer, ni la Clase Obrera, al menos no por el momento.

[3] Foucault (1998a: 76) se refiere a la "Inmensa obra a la cual Occidente sometió a generaciones a fin de producir (...) la sujeción de los hombres; quiero decir; su constitución como 'sujetos', en los dos sentidos de la palabra".

Estamos demasiado confundidos para esto. Somos un nosotros antagónico que surge de una sociedad antagónica. Lo que sentimos no necesariamente es correcto, pero es un punto de partida que debe ser respetado y criticado, no despreciado en favor de la objetividad. Indudablemente, somos auto contradictorios: no sólo porque el lector puede no sentir lo mismo que el escritor (y tampoco cada lector lo mismo que los demás lectores), sino también en el sentido de que nuestros sentimientos son contradictorios. La disconformidad que sentimos en el trabajo o cuando leemos los periódicos, puede dejar lugar a un sentimiento de satisfacción cuando nos relajamos después de una comida. El desacuerdo no se da entre un nosotros externo contra e/mundo: inevitablemente es un desacuerdo que también alcanza nuestro interior, que nos divide en contra de nosotros mismos. La pregunta por el *Nosotros* continuará resonando a lo largo de este libro.
Somos moscas atrapadas en una telaraña. Comenzamos a partir de un desorden enmarañado porque no hay otro lugar desde el cual comenzar. No podemos empezar simulando que estamos fuera de la disonancia de nuestra propia experiencia, pues hacerlo sería mentir. Corno moscas atrapadas en una red de relaciones sociales que están más allá de nuestro control, sólo podemos tratar de liberamos cortando los hilos que nos aprisionan. Sólo negativamente, críticamente podemos intentar emanciparnos a nosotros mismos, alejarnos del lugar en que estamos. No se trata de que criticamos porque estamos mal adaptados, porque queremos ser difíciles. Es sólo que la situación negativa en la que existimos no nos deja otra opción: vivir, pensar, es negar de cualquier manera que podamos la negatividad de nuestra existencia. "¿Por qué sos tan negativa?", le pregunta la araña a la mosca. "Sé objetiva, olvida tus prejuicios". Pero no hay manera de que la mosca pueda ser objetiva, por más que quiera: "Mirar la telaraña objetivamente, desde afuera: ¡qué sueño!", dice la mosca, "¡Qué sueño vacío y decepcionante!". Por el momento, sin embargo, cualquier estudio de la telaraña que no comience por el hecho de que la mosca está atrapada en ella es simplemente una mentira.[4]
Estamos desequilibrados, somos inestables. No gritamos porque estamos sentados en un sillón, sino porque estamos cayendo desde un peñasco. El pensador que se encuentra sentado en el sillón supone que el mundo que lo rodea es estable, que las disrupciones en el equilibrio son anomalías que deben ser explicadas. Referirse a alguien con los términos" desequilibrado" o "inestable" resulta entonces peyorativo, son términos que descalifican lo que decimos. Para nosotros, los que estamos cayendo desde el peñasco (y aquí el *nosotros*, quizás, incluye a toda la humanidad), sucede exactamente lo contrario: vemos el mundo como un movimiento borroso. El mundo es

[4] Todas las metáforas son peligrosas, son juegos que posteriormente deben dejarse de lado. La mosca no desempeña ningún rol en la construcción de la telaraña. mientras que nosotros somos los únicos creadores del sistema que nos tiene atrapados.

un mundo de desequilibrio y lo que se debe explicar es el equilibrio y el supuesto de un equilibrio.

IV

Nuestro grito no es sólo de horror. No gritamos porque enfrentemos la muerte segura en la tela de araña, sino porque soñamos con liberamos. Gritamos mientras caemos desde el peñasco, no porque estemos resignados a ser despedazados contra las rocas sino porque todavía tenemos la esperanza de que podría ser de otra manera.

Nuestro grito es un rechazo de la aceptación. Es un rechazo a aceptar que la araña nos comerá, un rechazo a aceptar que moriremos entre los peñascos, un rechazo a aceptar lo inaceptable. Un rechazo a aceptar la inevitabilidad de la desigualdad, de la miseria, de la explotación y de la violencia creciente. Un rechazo a aceptar la verdad de lo falso, a no tener escape. Nuestro grito es un rechazo a revolcamos en el hecho de ser víctimas de la opresión, a sumergimos en una "melancolía de izquierda"[5], algo tan característico del pensamiento opositor. Es un rechazo a aceptar el papel al que los intelectuales de izquierda están tan dispuestos, el de Casandra: predecir la caída del mundo mientras se acepta que no hay nada que podamos hacer al respecto. Nuestro grito es un grito que rompe ventanas, es un rechazo a ser contenidos, es un desborde, un ir más allá del margen, más allá de los límites de la cortesía social.

Nuestro rechazo a la aceptación no nos dice nada acerca del futuro, ni tampoco su validez depende de algún resultado en particular. El hecho de que gritemos mientras nos desbarrancamos no nos proporciona ninguna garantía de un aterraje seguro, así como tampoco la legitimidad del grito depende de un final feliz.

La certeza de los viejos revolucionarios de que la historia (o dios) estaba de nuestro lado ya ha desaparecido: tal certeza está históricamente muerta y enterrada, destruida por la bomba que cayó sobre Hiroshima. Ciertamente, no hay garantías de un final feliz, pero aun mientras nos desbarrancamos, aun en los momentos de mayor desesperación, rechazamos la aceptación de que tal final feliz sea imposible. El grito se aferra a la posibilidad de una apertura, se niega a aceptar el cierre de la posibilidad de una otredad radical.

Nuestro grito, entonces, es bidimensional: el grito de rabia que se eleva a partir de nuestra experiencia actual conlleva una esperanza, la proyección de una otredad posible. El grito es extático, en el sentido literal de salirse de sí mismo hacia un futuro abierto.[6] Nosotros, los que gritamos, existimos ex-tácticamente. Nos salimos de nosotros mismos, existimos en dos dimensiones. El grito implica una tensión entre lo que existe y lo que

[5] La expresión corresponde a Waller Benjamin (1931).

[6] Con respecto al pensamiento extático véase, por ejemplo, Gunn (1987a).

podría posiblemente existir, entre el indicativo (lo que es) y el subjuntivo (lo que puede ser). Vivimos en una sociedad injusta pero deseamos que no lo sea: ambas partes de la oración son inseparables y existen en constante tensión una con la otra. El grito no necesita ser justificado por el cumplimiento de lo que podría ser: es, simplemente, el reconocimiento de la dimensión dual de la realidad. La segunda parte de la oración ("deseamos que no sea así") no es menos real que la primera. Lo que otorga significado al grito es la tensión entre las dos partes. Si se ve a la segunda parte de la oración (el deseo expresado en subjuntivo) como menos real que la primera, entonces también se descalifica al grito. Lo que en consecuencia se percibe como real es que vivimos en una sociedad injusta: lo que podríamos desear es asunto privado nuestro, tiene una importancia secundaria. Y en tanto el adjetivo "injusto" adquiere realmente sentido sólo en referencia a una sociedad justa posible, eso también se elimina, dejándonos solamente con "nosotros vivimos en una sociedad x". Y si gritamos porque vivimos en una sociedad x, entonces debemos estar locos.

Desde la época de Maquiavelo, la preocupación de la teoría social ha sido partir en dos esta oración que no puede partirse. Maquiavelo sienta las bases de un nuevo realismo cuando afirma que está preocupado sólo por lo que es, no por las cosas como quisiéramos que sean.[7] La realidad refiere a la primera parte de la oración, a lo que es. La segunda parte de la oración, lo que debiera ser, se distingue claramente de lo que es, y no se la considera como parte de la realidad. El" debiera" no se desecha completamente: se convierte en tema de la teoría social "normativa". Lo que se rompe por completo es la unidad de ambas partes de la oración. Sólo con este paso, se descalifica el grito de rechazo-y-anhelo.

Nuestro grito implica una bidimensionalidad que insiste en la conjunción de la tensión entre las dos dimensiones. Somos, pero existimos en tensión con aquello que no somos, o que no somos todavía. La sociedad es, pero existe en tensión con lo que no es, o que todavía no es. Existe identidad, pero la identidad existe en tensión con la no identidad. La bidimensionalidad es la presencia antagónica (es decir, el movimiento) de lo que todavía no es con lo que es, de la no identidad con la identidad. El grito es una explosión de la tensión: la explosión del Todavía-No contenido-en-pero-explotando-desde el Es, la explosión de la no-identidad contenida-en-pero-explotando-desde la identidad. El grito es una expresión de la existencia presente de lo que se niega, la existencia presente del todavía-no, de la no identidad. La fuerza teórica del grito no depende de la

[7] Véase *El príncipe*: "Dejando, pues, a un lado las cosas imaginarias en lo concerniente a un príncipe, y no hablando más que de las cosas que son verdaderas... " [N del T.: En la versión española cotejada, se hace referencia al Estado: "Dejando, pues, a un lado las cosas imaginarias en lo concerniente a los estados, y no hablando más que de las cosas que son verdaderas ... ". Machiavelli, 1946: 78)

existencia futura del todavía-no (¿quién sabe si alguna vez habrá una sociedad basada en el reconocimiento mutuo de la dignidad?), sino de su existencia presente como posibilidad. Comenzar desde el grito es simplemente insistir en la centralidad de la dialéctica, que no es más que "la conciencia consecuente de la no-identidad".[8]

Nuestro grito es de horror-y-esperanza. Si se separan sus dos partes, se convierte en banal. El horror surge de la "amargura de la historia"[9], pero si no se trasciende esa amargura, el horror unidimensional conduce sólo a la depresión política y al encierro teórico. De manera similar, si la esperanza no está firmemente asentada en la misma amargura de la historia, se convierte sólo en una tonta expresión unidimensional de optimismo. Precisamente, tal separación entre horror y esperanza se expresa en el aforismo de Gramsci, tan frecuentemente citado: "Pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad".[10] El desafío consiste, más bien, en unir pesimismo y optimismo, horror y esperanza en una comprensión teórica de la bidimensionalidad del mundo. El objetivo no es sólo el optimismo del espíritu sino del intelecto. Es precisamente el horror del mundo lo que nos obliga a aprender la esperanza.[11]

V

El propósito de este libro es fortalecer la negatividad, tomar partido por la mosca atrapada, hacer el grito más estridente. De manera bastante consciente comenzamos por el sujeto o, al menos, por una subjetividad indefinida, a sabiendas de todos los problemas que esto implica. Comenzamos desde aquí porque hacerlo desde otro lado es simplemente falso. El desafío consiste en desarrollar una manera de pensar que construya críticamente desde el punto de vista inicial negativo, una manera de comprender que niegue la no-verdad del mundo. No se trata sólo de ver las cosas desde abajo, o hacia arriba, porque con demasiada frecuencia esto implica la adopción de categorías pre-existentes, una mera inversión de los signos positiva y negativa. No sólo se debe rechazar una perspectiva desde arriba sino también toda la forma de pensar que proviene de y sostiene tal perspectiva. Al tratar de abrirnos un camino a través de la teoría social, que

---

[8] Adorno [N del T.: En la versión española cotejada (Adorno, 1986: 13), se utiliza el término" diferencia" en lugar de "no-identidad". Preferimos este último para conservar la terminología utilizada por el autor]

[9] Foucault (1998a: 13). El argumento de Foucault es que "el miedo al ridículo o la amargura de la historia", impiden que la "mayoría de nosotros" relacione la revolución con la felicidad, o la revolución con el placer. Mi argumento es que, por el contrario, la amargura de la historia no conduce a una moderación de las expectativas sino a un compromiso más serio con la esperanza.

[10] La máxima de Romain Rolland: "Pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad", fue convertida por Gramsci en algo así corno un eslogan programático ya en 1919, en las páginas *de L'Ordine Nuovo* (Gramsci, 1988).

[11] Tal corno afirma Ernst Bloch (1993: 1) en el prefacio de Principio Esperanza (escrito casi por completo durante su exilio de la Alemania nazi), es exactamente en tan terrible mundo que debemos "aprender la esperanza".

es uno de los hilos que nos atan, tenemos solamente una brújula para guiamos: la fuerza de nuestro propio "¡No!" en toda su bidimensionalidad, el rechazo de lo que es y la proyección de lo que puede ser.
El pensamiento negativo es tan antiguo corno el grito. La tradición de pensamiento negativo más poderosa es, sin ninguna duda, la marxista. Sin embargo, el desarrollo de la tradición marxista, tanto por su historia particular corno por la transformación del pensamiento negativo en un "ismo" que define, ha creado un marco que con frecuencia ha limitado y obstruido la fuerza de la negatividad. Este libro, por lo tanto, no es marxista en el sentido de que torna al marxismo corno un marco de referencia definitorio; la fuerza de su argumento tampoco puede ser juzgada en términos de "marxista" o "no marxista": menos aún se trata de un libro neomarxista o posmarxista. Su propósito es, más bien, contextualizar aquellas temáticas que son descriptas frecuentemente corno "marxistas" en la problemática del pensamiento negativo, con la esperanza de dar consistencia al pensamiento negativo y de hacer más aguda la crítica marxista del capitalismo.[12]
Éste no es un libro que intente describir los horrores del capitalismo. Ya existen muchos otros que lo hacen y, además, nuestra propia experiencia nos cuenta esa historia. Aquí la damos por hecho. La pérdida de la esperanza en la posibilidad de una sociedad más humana no es resultado de que las personas estén ciegas a los horrores del capitalismo, es, simplemente, que parece no haber ningún otro lugar adonde ir, ninguna otredad a la que volverse. Lo más sensato parece ser olvidar nuestra negatividad, desecharla corno una fantasía de juventud. Sin embargo el mundo empeora, las desigualdades se vuelven más patentes, la autodestrucción de la humanidad parece estar más cerca. Entonces, quizás no deberíamos abandonar nuestra negatividad sino que, por el contrario, deberíamos intentar teorizar el mundo desde la perspectiva del grito.
Pero, ¿qué sucede si el lector no siente ninguna disonancia? ¿Qué sucede si no sientes ninguna negatividad, si te conformas con decir "nosotros somos y el mundo es"? Resulta difícil creer que alguien esté tan a gusto con el mundo corno para no sentir repulsión ante el hambre, la violencia y la desigualdad que lo rodean. Es mucho más probable que suprima consciente o inconscientemente la repulsión o el desacuerdo, ya sea para tener una vida tranquila o, mucho más simple aún, porque simular que no ve o no siente los horrores del mundo le proporciona beneficios materiales directos.

[12] El colapso de la Unión Soviética representa para el marxismo un peligro y, a la vez, una liberación. El peligro está en que simplemente se convierta en una lengua muerta, en que cada vez menos personas lean El capital y sean capaces de comprender todos los debates que presuponen el conocimiento de la obra de Marx. La liberación radica en que finalmente nos desembarazamos de la positivización del marxismo que representó la tradición soviética, y en la posibilidad de que seamos capaces de aguzado como un pensamiento negativo.

Para proteger nuestros empleos, nuestras visas, nuestras ganancias, nuestras oportunidades de recibir buenas calificaciones, nuestra cordura, aparentamos no ver, purgamos nuestra percepción filtrando el dolor, simulando que no está aquí sino allá lejos, en África, en Rusia, que sucedió hace cien años, en una otredad tal que, por ser extraña, depura nuestra propia experiencia de toda negatividad. Es sobre esa percepción purgada que se construye la idea de una ciencia social objetiva y libre de valores. A la negatividad, a la repulsión por la explotación y la violencia, se la entierra completamente, se la sumerge en el concreto de los cimientos de la ciencia social de la misma manera que, en algunas partes del mundo, los constructores de casas o puentes entierran en los cimientos los cuerpos de los animales sacrificados. Tal teoría es, corno dice Adorno, "de la misma calaña que la música de acompañamiento con que las SS gustaban cubrir los gritos de sus víctimas".[13] Este libro está dirigido contra tal supresión del dolor.

Pero, ¿cuál es el objeto de todo esto? Nuestro grito es un grito de frustración, es el descontento de quien no tiene poder. Pero si no tenemos poder, no hay nada que podamos hacer. Y si intentamos vo1vernos poderosos fundando un partido, 1evantándonos en armas o ganando una elección, no seremos diferentes de todos los otros poderosos de la historia. Entonces, no hay salida, no hay rupturas en la circu1aridad del poder. ¿Qué podemos hacer?

Cambiar el mundo sin tomar el poder.

-¡Ja, ja! Muy gracioso.

[13] Adorno, (1986: 365)

Capítulo 2
¿Más allá del Estado?

En el principio fue el grito. ¿Y luego, qué?
El grito implica un entusiasmo angustiado por cambiar el mundo. Pero, ¿cómo podemos hacerlo? ¿Qué podemos hacer para convertir el mundo en un lugar mejor, más humano? ¿Qué podemos hacer para poner fin a la miseria y a la explotación?

I

Tenemos una respuesta a mano: hacerla por medio del Estado. Únete a un partido político, ayúdalo a ganar el poder gubernamental, cambia el mundo de esta manera. O, si eres más impaciente, si estás más enojado, si dudas acerca de qué puede lograrse por medios parlamentarios, únete a una organización revolucionaria. Ayúdala a conquistar el poder estatal por medios violentos o no violentos, y luego utiliza al Estado revolucionario para cambiar la sociedad.
Cambiar el mundo por medio del Estado: este es el paradigma que ha predominado en el pensamiento revolucionario por más de un siglo. El debate que hace cien años sostuvieron Rosa Luxemburg y Eduard Berstein[14] sobre "reforma o revolución", estableció claramente los términos que dominarían el pensamiento sobre la revolución durante la mayor parte del siglo veinte. Por un lado, reforma; por el otro, revolución. La reforma era una transición gradual hacia el socialismo, al que se llegaría por el triunfo en las elecciones y la introducción del cambio por vía parlamentaria. La revolución era una transición mucho más vertiginosa, que se lograría con la toma del poder estatal y la rápida introducción del cambio radical, llevado adelante por el nuevo Estado. La intensidad de los desacuerdos encubría un punto básico en común: ambos enfoques se concentraban en el Estado como la posición ventajosa a partir de la cual se podía cambiar la sociedad. A pesar de todas sus diferencias, ambos puntos de vista apuntan a ganar el poder estatal. Esto, por supuesto, no excluye otras formas de lucha. En la perspectiva revolucionaria e inclusive en los enfoques parlamentarios más radicales se considera el hecho de ganar el poder estatal como parte de un repunte de la revuelta social. Sin embargo, se considera que ganar el poder estatal es el punto nodal del proceso revolucionario, el centro desde el cual se irradiará el cambio revolucionario. Los enfoques que quedan fuera de esta dicotomía entre reforma y revolución, fueron estigmatizados como anarquistas (una distinción aguda que se consolidó aproximadamente en la misma época del

[14] Véase alguna de las muchas ediciones de las obras de Luxemburg (1971) y Bernstein (1961).

debate Luxemburg-Bernstein).[15] Hasta hace poco, el debate teórico y político (al menos en la tradición marxista), ha estado dominado por estas tres clasificaciones: Revolucionario, Reformista y Anarquista.
El paradigma del Estado, es decir, el supuesto de que ganar el poder estatal es central para el cambio radical dominó, además de la teoría, también la experiencia revolucionaria durante la mayor parte del siglo veinte: no sólo la experiencia de la Unión Soviética y de China, sino también los numerosos movimientos de liberación nacional y de guerrilla de la década del sesenta y del setenta.
Si el paradigma estatal fue el vehículo de esperanza durante gran parte del siglo, se convirtió cada vez más en el verdugo de la esperanza a medida que el siglo avanzaba. La aparente imposibilidad de la revolución a comienzos del siglo veintiuno refleja, en realidad, el fracaso histórico de un concepto particular de revolución: el que la identifica con el control del Estado.
Ambos enfoques, el "reformista" y el "revolucionario", han fracasado por completo en cumplir con las expectativas de sus entusiastas defensores. Los gobiernos "comunistas" de la Unión Soviética, de China y de otras partes ciertamente incrementaron los niveles de seguridad material y disminuyeron las desigualdades sociales en los territorios de los estados que controlaban (por lo menos de manera temporaria), pero hicieron poco por crear una sociedad autodeterminada o por promover el reino de la libertad que siempre ha sido central en la aspiración comunista.[16] En el caso de los gobiernos socialdemócratas o reformistas, la situación no es mejor: aunque algunos han logrado incrementos en la seguridad material, su actuación en la práctica se ha diferenciado muy poco de la de los gobiernos que están abiertamente a favor del capitalismo, y la mayoría de los partidos socialdemócratas hace tiempo que han abandonado cualquier pretensión de ser los portadores de la reforma social radical.
Durante más de cien años el entusiasmo revolucionario de la juventud se ha canalizado en la construcción del partido o en el aprendizaje del manejo de armas. Durante más de cien años los sueños de aquellos que han querido un mundo adecuado para la humanidad se han burocratizado y militarizado, todo para que un gobierno ganara el poder del Estado y que, entonces, se lo pudiera acusar de "traicionar" el movimiento que lo llevó hasta allí. Durante el último siglo la palabra "traición" ha sido clave para la izquierda,

[15] Véase por ejemplo el artículo de Stalin "Anarquismo o Socialismo" (1905), analizado por Néstor Kohan (1998: 33 y ss.).
[16] Cuba es, quizás, el caso más atractivo de revolución centrada en el Estado. Sin embargo, aun aquí, los logros de la revolución están lejos de las aspiraciones revolucionarias, no sólo por presiones externas (el bloqueo, la dependencia de la Unión Soviética y su posterior colapso) sino también a causa de la distancia entre Estado y sociedad, a causa de la falta de autodeterminación social. Obviamente la consecuencia de este argumento no es que los países de Estado socialista que todavía existen (como Cuba) simplemente deberían integrarse de manera directa en el mercado mundial sino, más bien, que la fuerza de la revolución depende del grado en que está integrada en la sociedad y en que el Estado deja de ser su punto central. Para una reflexión interesante desde una perspectiva cubana, véase Acanda (2000).

en tanto que un gobierno tras otro fueron acusados de "traicionar" los ideales de quienes los apoyaban, al punto tal de que ahora la idea de traición misma se ha vuelto tan trillada que sólo provoca un encogimiento de hombros como queriendo decir: “por supuesto”.[17] En lugar de recurrir a tantas traiciones en busca de una explicación, quizás necesitemos revisar la idea misma de que la sociedad puede cambiarse consiguiendo el poder del Estado.

II

A primera vista parecería obvio que lograr el control del Estado es la clave para el advenimiento del cambio social. El Estado reclama ser soberano, ejercer el poder al interior de sus fronteras. Esto es central en la idea habitual de democracia: se elige un gobierno para que cumpla con la voluntad de las personas por medio del ejercicio del poder en el territorio del Estado. Esta idea es la base de la afirmación socialdemócrata de que el cambio radical puede alcanzarse por medios constitucionales.

El argumento en contra de esta afirmación es que el punto de vista constitucional aísla al Estado de su contexto social: le atribuye una autonomía de acción que de hecho no tiene. En realidad, lo que el Estado hace está limitado y condicionado por el hecho de que existe sólo como un nodo en una red de relaciones sociales. Esta red de relaciones sociales se centra, de manera crucial, en la forma en la que el trabajo está organizado. El hecho de que el trabajo esté organizado sobre una base capitalista, significa que lo que el Estado hace y puede hacer está limitado y condicionado por la necesidad de mantener el sistema de organización capitalista del que es parte. Concretamente, esto significa que cualquier gobierno que realice una acción significativa dirigida contra los intereses del capital encontrará como resultado una crisis económica y la huida del capital del territorio estatal.

Los movimientos revolucionarios inspirados por el marxismo siempre han sido conscientes de la naturaleza capitalista del Estado. ¿Por qué, entonces, se han concentrado en el hecho de ganar el poder del Estado como el medio para cambiar la sociedad? Una respuesta es que dichos movimientos con frecuencia han tenido una visión instrumental de la naturaleza capitalista del Estado. Habitualmente lo han tomado como un instrumento de la clase capitalista. La noción de instrumento implica que la relación entre el Estado y la clase capitalista es externa: como un martillo, la clase capitalista manipula ahora al Estado según sus propios intereses; después de la revolución, éste será manipulado por la clase trabajadora según sus propios intereses. Tal punto de vista reproduce, quizás inconscientemente, el aislamiento o la autonomización del Estado respecto de su propio

---

[17] Desde que Trotsky publicó La revolución traicionada la de "traición" ha sido una categoría central, al menos para el movimiento trotskista.

contexto social, aislamiento cuya crítica es el punto de partida de la política revolucionaria. Para retomar un concepto que se desarrollará más adelante, esta visión fetichiza al Estado: lo abstrae de la red de relaciones de poder en la que está inmerso. La dificultad que los gobiernos revolucionarios han tenido en detentar el poder del Estado en favor de los intereses de la clase trabajadora, sugiere que la inmersión del Estado en la red de relaciones sociales capitalistas es mucho más fuerte y más sutil de lo que la noción de instrumentalizad sugeriría. El error de los movimientos marxistas revolucionarios no ha sido negar la naturaleza capitalista del Estado, sino comprender de manera equivocada el grado de integración del Estado en la red de relaciones sociales capitalistas.

Un aspecto importante de esta comprensión equivocada es el grado en el que los movimientos revolucionarios (y, más aún, los reformistas) han tendido a suponer que puede entenderse esa sociedad como nacional (es decir, dentro de límites estatales). Si se entiende a la sociedad como la sociedad argentina, rusa o mexicana obviamente se le otorga peso al planteo de que el Estado puede ser el punto central de la transformación social. Tal supuesto, sin embargo, presupone una abstracción previa del Estado y de la sociedad respecto de sus límites espaciales, un recorte conceptual de las relaciones sociales dentro de las fronteras del Estado. El mundo, en esta concepción, está formado por muchas sociedades nacionales, cada una con su propio Estado, que se relacionan entre sí en una red de relaciones internacionales. Cada Estado es, entonces, el centro de su propio mundo y se torna posible concebir una revolución nacional y ver al Estado como el motor del cambio radical de "su" sociedad.

El problema de tal perspectiva es que las relaciones sociales nunca han coincidido con las fronteras nacionales. Las discusiones actuales sobre la "globalización" apenas resaltan lo que siempre ha sido cierto: las relaciones sociales capitalistas, por naturaleza, siempre han ido más allá de los límites territoriales. Mientras que la relación entre el señor feudal y los siervos siempre fue una relación territorial, la característica distintiva del capitalismo es que liberó la explotación de tales límites territoriales, en virtud de que la relación entre el capitalista y el trabajador está mediada por el dinero. La mediación de las relaciones sociales por el dinero significa una completa desterritorialización de esas relaciones: no existe razón por la cual el empleador y el empleado, el productor y el consumidor, o los trabajadores que cooperan en el mismo proceso de producción, deban estar en el mismo territorio. Las relaciones sociales capitalistas nunca han estado limitadas por las fronteras estatales; por lo tanto, siempre ha sido un error pensar el mundo capitalista como una suma de diferentes sociedades nacionales.[18] La red de relaciones sociales en las cuales los estados

[18] Sobre este punto, véase von Braunmühl (1978) y Holloway (1993).

nacionales particulares están inmersos es (y lo ha sido desde el inicio del capitalismo) una red global.
Centrar la revolución en el hecho de adueñarse el poder estatal implica, así, la abstracción del Estado respecto de las relaciones sociales de las cuales es parte. Conceptualmente, se separa al Estado del cúmulo de relaciones sociales que lo rodean y se lo eleva como si fuera un actor autónomo. Al Estado se le atribuye autonomía, si no en el sentido absoluto de la teoría reformista (o liberal), al menos en el sentido de que se lo considera como potencialmente autónomo respecto de las relaciones sociales capitalistas que lo atraviesan.
Peto podría objetarse que es una cruda distorsión de la estrategia revolucionaria. Los movimientos revolucionarios inspirados por el marxismo han considerado, generalmente, que ganar el poder estatal es sólo un componente de un proceso más amplio de transformación social. Más aún, Lenin no habla sólo de conquistar el poder del Estado sino de destruir el viejo Estado y remplazado con un Estado de los trabajadores y, tanto él como Trotsky estaban más que convencidos de que, para ser exitosa, la revolución tenía que ser internacional. Ciertamente, esto es verdad y es importante evitar caricaturas crudas, pero sigue siendo un hecho el que generalmente se ha considerado la toma del poder del Estado como un elemento particularmente importante, un punto central en el proceso de cambio socia1[19], un elemento que exige también una concentración de las energías dedicadas a la transformación social. Concentrarse en esto privilegia, inevitablemente, al Estado como un lugar de poder.
Ya sea que se considere el ganar el poder estatal como el camino exclusivo para el cambio social o se lo considere sólo como un centro de acción existe, inevitablemente, una canalización de la revuelta. Se retorna el fervor de aquellos que luchan por una sociedad diferente y se lo dirige hacia una dirección particular: tomar el poder del Estado. "Si pudiéramos sólo conquistar el Estado (ya sea por medios electorales o militares), entonces seríamos capaces de cambiar la sociedad. Primero, por lo tanto, debemos concentramos en el objetivo central: la conquista del poder del Estado". El argumento continúa en esta línea y se instruye a los jóvenes en lo que esto significa: se los entrena o como soldados o como burócratas, según cómo se entienda la conquista del poder. "Primero construir el ejército, primero construir el partido, esta es la manera de liberarse del poder que nos oprime". La construcción del partido (o la construcción del ejército) eclipsa todo lo demás. Lo que al comienzo era negativo (el rechazo del

[19] Véase Luxemburg, (1971: 79): "Desde que existen las sociedades de clase, y las luchas de esas clases forman el contenido esencial de la historia social, la conquista del poder fue siempre el fin principal de todas las c1ases".

capitalismo) se convierte en algo positivo (la construcción de instituciones, la construcción del poder). La instrucción en la conquista del poder inevitablemente se convierte en una instrucción en el poder mismo. Los iniciados aprenden el lenguaje, la lógica y los cálculos del poder; aprenden a manipular las categorías de una ciencia social a la que se le ha dado forma, enteramente, según esta obsesión por el poder. Las diferencias en la organización se convierten en luchas por el poder. La manipulación y la maniobra por el poder se convierten en una forma de vida.

El nacionalismo es un complemento inevitable de la lógica del poder. La idea de que el Estado es el lugar del poder involucra la abstracción del Estado particular respecto del contexto global de relaciones de poder. Inevitablemente, sin importar en qué medida la inspiración revolucionaria esté guiada por la idea de revolución mundial, el énfasis en un Estado particular como el lugar desde el que surgiría el cambio social radical, implica darle prioridad a la parte del mundo que ese Estado abarca por sobre sus otras partes. Incluso las revoluciones más internacionalistas orientadas hacia la conquista del poder del Estado rara vez han tenido éxito en evitar privilegiar de manera nacionalista "su" Estado por sobre los otros, o incluso en evitar la manipulación abierta del sentimiento nacional para defender la revolución. La idea de cambiar la sociedad por medio del Estado descansa en el concepto de que el Estado es, o debiera ser, soberano. La soberanía estatal es un requisito previo para cambiar la sociedad por medio del Estado, de manera tal que la lucha por el cambio social se trasforma en la lucha por la defensa de la soberanía estatal. La lucha contra el capital, entonces, se convierte en una lucha antiimperialista contra la dominación de los extranjeros, en la que se mezcla el nacionalismo con el anticapitalismo.[20] Se confunde autodeterminación con soberanía, cuando de hecho la existencia misma del Estado como forma de las relaciones sociales es la antítesis misma de la autodeterminación.[21]

No importa cuánto se defienda el movimiento y su importancia, el objetivo de obtener el poder involucra inevitablemente una instrumentalización de la lucha. La lucha tiene un objetivo: conquistar el poder político. La lucha es un medio para alcanzar dicho objetivo. Aquellos elementos de lucha que no contribuyen a alcanzar el objetivo, son considerados secundarios o bien suprimidos en conjunto: se establece una jerarquía de las luchas. Esta instrumentalización/jerarquización es, al mismo tiempo, un empobrecimiento de la lucha. Cuando el mundo se concibe a través del prisma de la conquista del poder, muchas de las luchas, muchas de las

[20] En muchos países la combinación de nacionalismo y revolución se justifica en nombre del antiimperialismo. Cualquiera sea la justificación, siempre descansa sobre el supuesto de que las relaciones sociales se constituyen territorialmente. Para una discusión sobre este tema con respecto al levantamiento zapatista, véase *REDaktion* (1997: 178-184).

[21] Este argumento se desarrollará con más detalle en un capítulo posterior.

maneras de expresión de nuestro rechazo al capitalismo, muchas de las maneras de pelear por nuestros sueños de una sociedad diferente simplemente se "filtran", permanecen ocultas. Aprendemos a suprimirlas y, así, a suprimirnos a nosotros mismos. En la cima de la jerarquía aprendemos a colocar aquella parte de nuestra actividad que contribuye a "hacer la revolución"; en la base, ubicamos frivolidades personales como las relaciones afectivas, la sensualidad, el juego, la risa, el amor. La lucha de clases se vuelve puritana: debe suprimirse la frivolidad porque no contribuye al objetivo. La jerarquización de la lucha es una jerarquización de nuestras vidas y, así, una jerarquización de nosotros mismos.

El partido es la forma organizacional que con mayor claridad expresa esta jerarquización. La forma del partido, ya sea vanguardista o parlamentaria, presupone una orientación hacia el Estado y tiene poco sentido sin él. El partido es, de hecho, la forma de disciplinar la lucha de clases, de subordinar las innumerables formas de lucha de clases al objetivo dominante de ganar el control del Estado. El establecimiento de una jerarquía de luchas se expresa habitualmente en la forma del programa del partido.

Este empobrecimiento instrumentalizado de la lucha no es sólo característico de partidos o corrientes particulares (como el stalinismo, el trotskismo u otras): es inherente a la idea de que el objetivo principal del movimiento es la conquista del poder político. La lucha está perdida desde el comienzo, mucho antes de que el ejército o el partido victorioso tome el poder y "traicione" sus promesas. Está perdida cuando el poder mismo se filtra en el interior de la lucha, una vez que la lógica del poder se convierte en la lógica del proceso revolucionario, una vez que lo negativo del rechazo se convierte en lo positivo de la construcción del poder. Y, habitualmente, los involucrados no lo ven: los iniciados en el poder ni siquiera ven cuán lejos han sido conducidos hacia la forma de razonar y los hábitos del poder. No ven que, si nos rebelamos en contra del capitalismo no es porque queremos un sistema de poder diferente, es porque pretendemos una sociedad en la cual las relaciones de poder sean disueltas. No puede construirse una sociedad de relaciones de no-poder por medio de la conquista del poder. Una vez que se adopta la lógica del poder, la lucha contra el poder ya está perdida.

Así, la idea de cambiar la sociedad por medio de la conquista del poder culmina logrando lo opuesto de lo que se propone alcanzar. El intento de conquistar el poder implica (en lugar de un paso hacia la abolición de las relaciones de poder), la extensión del campo de relaciones de poder al interior de la lucha en contra del poder. Lo que comienza como un grito de protesta contra el poder, contra la deshumanización de las personas, contra el tratamiento de los hombres como medios y no como fines, termina convirtiéndose en su opuesto, en la imposición de la lógica, de los hábitos y

del discurso del poder en el corazón mismo de la lucha en contra del poder.[22] Lo que está en discusión en la transformación revolucionaria del mundo no es de quién es el poder sino la existencia misma del poder. Lo que está en discusión no es *quién* ejerce el poder sino cómo crear un mundo basado en el mutuo reconocimiento de la dignidad humana, en la construcción de relaciones sociales que no sean relaciones de poder.

Parecería que la forma más realista de cambiar la sociedad es centrar la lucha en la conquista del poder del Estado y subordinarla a este objetivo. Primero ganamos el poder y *luego* crearemos una sociedad valiosa para la humanidad. Éste es el argumento poderosamente realista de Lenin, especialmente en el *¿Qué hacer?*, pero es una lógica compartida por todos los líderes revolucionarios más importantes del siglo veinte: Rosa Luxemburg, Trotsky, Gramsci, Mao, el Che. Sin embargo, la experiencia de sus luchas sugiere[23] que el aceptado realismo de la tradición revolucionaria es profundamente irreal. Ese realismo es el realismo del poder y no puede hacer más que reproducir poder. El realismo del poder se centra y se dirige hacia un fin. El realismo del anti-poder, o mejor aún, el anti-realismo del anti-poder, debe ser bastante diferente si vamos a cambiar el mundo. Y debemos cambiar el mundo.

---

[22] "Criarse en la casa del poder es aprender sus formas, absorberlas... El hábito del poder, su timbre, su postura, su manera de estar con los otros. Es una enfermedad que infecta todo lo que se le acerca. Si el poderoso te pisotea, estás infecta do por la suela de sus zapatos." (Rushdie, 1998: 211).

[23] Podría sostenerse que la experiencia de los movimientos que han tenido por objetivo cambiar el mundo sin tomar el poder sugiere que tales intentos también carecen de realidad. El argumento para explorar la posibilidad de cambiar el mundo sin tomar el poder no se basa sólo en la experiencia histórica sino también en la reflexión teórica sobre la naturaleza del Estado.

Capítulo 3
¿Más allá del poder?
I

No se puede cambiar el mundo por medio del Estado. Tanto la reflexión teórica como un siglo de malas experiencias nos lo dicen. "Te lo advertimos", afirman los satisfechos, "Te lo advertimos hace tiempo. Te dijimos que era absurdo. Te dijimos que no podías ir en contra de la naturaleza humana. Abandona el sueño. ¡Abandónalo!".

Y millones en el mundo han abandonado el sueño de una sociedad radicalmente diferente. No hay duda de que la caída de la Unión Soviética y el fracaso de los movimientos de liberación nacional en todas partes del mundo han desilusionado a millones de personas. La idea de revolución estaba tan fuertemente identificada con el hecho de adueñarse del control del Estado, que el fracaso de esos intentos de cambiar el mundo tomando el poder ha llevado a muchas personas a la conclusión de que la revolución es imposible.

Existe una moderación de las expectativas. Para muchos la esperanza se ha evaporado dejando lugar a una reconciliación amarga y cínica con la realidad. No será posible crear la sociedad libre y justa que deseábamos, pero siempre podemos votar por un partido de centro o de centro-izquierda sabiendo muy bien que esto no implicará ninguna diferencia, pero al menos de esa manera encontraremos algún tipo de salida para nuestra frustración. "Bueno, ya sabemos que no podremos cambiar el mundo", dice uno de los personajes de Marcela Serrano. "Ése ha sido el gran golpe para nuestra generación. Se nos desapareció el objetivo en medio del camino, cuando aún teníamos la edad o la energía para hacer las transformaciones"... "Por lo tanto, lo único que les queda a las personas corno él es preguntarse con humildad: ¿dónde está la dignidad?"[24]

¿No está en lo cierto el personaje de ese libro? Si no podemos cambiar el mundo por medio del Estado, entonces, ¿cómo podemos hacerlo? El Estado es sólo un nodo en una red de relaciones de poder. Pero, ¿no estaremos siempre atrapados en la red del poder, sin importar desde dónde comencemos? ¿Es realmente concebible la ruptura? ¿No estamos atrapados en una circularidad sin fin del poder? ¿No es todo el mundo una telaraña en la que se puede realizar aquí y allá algunas modificaciones para mejorar? ¿O no será que el mundo es una multiplicidad de telarañas, de tal forma que justo cuando nos hemos abierto camino por una de ellas, nos encontramos enredados en otra? ¿No es mejor dejar la idea de una otredad radical para aquellos que se reconfortan con la religión, para aquellos que sueñan con el paraíso como recompensa por haber vivido en este valle de lágrimas?

[24] Marcela Serrano (1995: 316). Para el desarrollo de un argumento similar, véase Wnocur (2001).

El gran problema de tratar de retirarse a una vida de dignidad privada y decir: "Tratemos de obtener lo mejor de lo que existe", es que el mundo no permanece inmóvil. La existencia del capitalismo implica una dinámica de desarrollo que nos ataca en forma constante, sujetando nuestra vida al dinero de manera directa, creando cada vez más pobreza, más desigualdad, más violencia. La dignidad no es un asunto privado, porque nuestra vida está tan entrelazada con la de los otros que la dignidad privada es imposible. Es precisamente la búsqueda de la dignidad personal lo que, lejos de llevamos en la dirección opuesta, nos enfrenta totalmente con la urgencia de la revolución.[25]

La única manera en la que puede mantenerse la idea de revolución es apostando más alto. El problema del concepto tradicional de revolución no es quizás que apuntó alto, sino que lo hizo demasiado bajo. La idea de tomar posiciones de poder, ya sea la del poder gubernamental u otras más dispersas en la sociedad, no comprende que el objetivo de la revolución es disolver las relaciones de poder, crear una sociedad basada en el reconocimiento mutuo de la dignidad de las personas. Lo que ha fallado es la idea de que la revolución significa tornar el poder para abolir el poder.[26] Lo que ahora debemos tratar es la idea mucho más exigente de una superación directa de las relaciones de poder. La única manera en la que hoy puede imaginarse la revolución es como la disolución del poder, no corno su conquista. La caída de la Unión Soviética no sólo significó la desilusión de millones de personas: también implicó la liberación del pensamiento revolucionario, la liberación de la identificación entre revolución y conquista del poder.

Éste es, entonces, el desafío revolucionario a comienzos del siglo veintiuno: cambiar el mundo sin tomar el poder. Éste es el desafío que se ha formulado más claramente con el levantamiento zapatista en el sudeste de México. Los zapatistas han afirmado que quieren hacer el mundo de nuevo, que quieren crear un mundo de dignidad, un mundo de humanidad, pero sin tomar el poder.[27]

El llamado zapatista a construir un mundo nuevo sin tornar el poder ha tenido una repercusión extraordinaria. Esta repercusión está relacionada con el crecimiento, en los últimos años, de lo que podría llamarse un espacio de anti-poder. Dicho espacio corresponde a un debilitamiento del proceso que centra el descontento en el Estado. Este debilitamiento resulta

---

25 Éste es uno de los puntos que sostiene el levantamiento zapatista. Los zapatistas insisten en que la dignidad los hace rebelarse. Véase Holloway (1998).

26 Debemos enfatizar que nada en este texto implica una falta de respeto hacia aquellos que han dedicado su vida a la lucha por la toma del poder a fin de cambiar el mundo. Por el contrario, el argumento sostiene que la mejor manera de honrarlos es mantener viva la lucha por la revolución yeso ahora significa romper el enlace entre revolución y toma del poder.

27 "No es necesario conquistar el mundo. Para nosotros es suficiente con convertirlo en un lugar nuevo." (Primera Declaración de la Realidad, *La Jornada*, 30 de junio de 1996).

claro en el caso de los partidos supuestamente revolucionarios, los que ya no cuentan con la capacidad para canalizar el descontento hacia la lucha para tomar el poder. Lo mismo sucede con los partidos socialdemócratas: ya sea que las personas los voten o no, han perdido importancia como centros de militancia política. En la actualidad, el descontento social tiende a expresarse de manera mucho más difusa: por medio de la participación en "organizaciones no-gubernamentales", en campañas en torno a temas específicos, por medio de las preocupaciones individuales o colectivas de los maestros, los médicos o de otras trabajadoras o trabajadores que procuran hacer las cosas de una manera que no objetive a las personas, o del desarrollo de toda clase de proyectos comunitarios autónomos, incluso de rebeliones masivas y prolongadas como, por ejemplo, la que tiene lugar en Chiapas. Existe una inmensa área de actividad dirigida a transformar el mundo que no tiene al Estado como centro y que no apunta a ganar posiciones de poder. Obviamente, esta área es altamente contradictoria y, por cierto, abarca muchas actividades que los grupos revolucionarios podrían describir como "pequeño burguesas" o "románticas". Rara vez es revolucionaria en el sentido de que tenga como objetivo explícito la revolución. Sin embargo, la proyección de una otredad radical es a menudo una componente importante de la actividad involucrada. Incluye lo que a veces se denomina el área de "autonomía", pero es mucho más amplia de lo que usualmente el término mismo indica. A veces, no siempre, es abiertamente hostil hacia el capitalismo, pero no encuentra ni busca el tipo de centro claro para tal actividad que antes proveían tanto los partidos revolucionarios como los reformistas. Ésta es el área confusa en la que repercute el llamado zapatista, el área en la que crece el anti-poder.[28] Ésta es un área en la que las antiguas distinciones entre reforma, revolución y anarquismo ya no parecen relevantes simplemente porque la pregunta acerca de quién controla el Estado no ocupa el centro de la atención. Existe una pérdida de la perspectiva revolucionaria no porque las personas no anhelen un tipo de sociedad diferente sino porque la antigua perspectiva probó ser un espejismo. El desafío propuesto por los zapatistas es el de salvar a la revolución del colapso de la ilusión del Estado y del colapso de la ilusión del poder.

Pero ¿cómo podemos cambiar el mundo sin tomar el poder?

Tan sólo plantear la pregunta es una invitación a que se emita un gruñido que expresa que la idea es ridícula, a que se encojan los hombros, a que se arquee una ceja en gesto de altanería.

"¿Cómo puedes ser tan ingenuo?" dicen unos, "¿No sabes que es imposible un cambio radical en la sociedad? ¿No has aprendido nada en los últimos treinta años? ¿No sabes que hablar de revolución es ingenuo, o es que aún

[28] La ola de demostraciones anticapitalistas o antiliberales, como la de Seattle en noviembre de 1999, han proporcionado importantes focos para el movimiento del antipoder.

estás atrapado en tus sueños adolescentes de 1968? Debemos vivir con el mundo que tenemos y hacer de él lo que mejor se pueda".

"¿Cómo puedes ser tan ingenuo?", dicen otros, "Por supuesto que el mundo necesita una revolución, pero, ¿realmente piensas que puede producirse un cambio sin tomar el poder por medio de elecciones o de alguna otra manera? ¿No ves las fuerzas a las que nos enfrentamos, los ejércitos, la policía, los matones paramilitares? ¿No sabes que el único lenguaje que ellos entienden es el del poder? ¿Piensas que el capitalismo colapsará si todos nos damos la mano cantando *All we need is love?* Sé realista".

La realidad y el poder están tan imbricados que insinuar siquiera la posibilidad de disolver el poder es pararse fuera del límite de la realidad. Todas nuestras categorías de pensamiento, todas nuestras certezas acerca de lo que la realidad es o lo que la política, la economía o hasta el lugar en el que vivimos son, están tan penetradas por el poder que sólo decir ¡No! al poder nos precipita hacia un mundo vertiginoso, en el que no hay otro punto de referencia fijo al que aferrarse que no sea la fuerza de nuestro ¡No! Entre el poder y la teoría social existe tal simbiosis que el poder es la lente a través de la cual la teoría observa al mundo, el auricular por medio del cual lo escucha: pedir una teoría del anti-poder es intentar ver lo invisible, oír lo inaudible. Tratar de teorizar el anti-poder es vagar por un mundo totalmente inexplorado.

¿Cómo se puede cambiar el mundo sin tomar el poder?

La respuesta es obvia: no lo sabemos. Por eso es tan importante trabajar en la respuesta, tanto de manera teórica como práctica. *Hic Rhodus, hic salta*[29], pero el salto se vuelve cada vez más peligroso, las presiones para no saltar se vuelven cada vez más grandes y el peligro de caer en el mar de lo absurdo se vuelve cada vez más difícil de evitar.

Olvidémonos de nuestro "miedo al ridículo"[30] y preguntemos: ¿cómo podemos siquiera comenzar a pensar en cambiar el mundo sin tomar el poder?

II

Para pensar en cambiar el mundo sin tomar el poder necesitamos ver que el concepto de poder es intensamente contradictorio. Pero para desarrollar esta idea debemos regresar al comienzo.

En el principio, dijimos, es el grito. El grito es bidimensional: no es sólo un grito de rabia sino también de esperanza. Y no es la esperanza de la salvación por la intervención divina. Es una esperanza activa, la esperanza de que podemos cambiar las cosas, es un grito de rechazo activo, un grito que apunta al hacer.

---

[29] N. del T.: "Ésta es Rodas, salta aquí".

[30] Véase capítulo 1, nota 9

El grito que no apunta al hacer, el que se vuelve sobre sí mismo, que permanece como grito eterno de desesperación o, lo que es mucho más común, como un gruñido cínico sin fin, es un grito que se traiciona a sí mismo: pierde su fuerza negativa e ingresa en una espiral sin fin de autoafirmación como grito. El cinismo (odio al mundo, pero no hay nada que se pueda hacer) es el grito que se ha vuelto amargo, el grito que suprime su autonegación.

El grito implica hacer. "En el principio era la acción", dice el Fausto de Goethe.[31] Pero antes de la acción se encuentra el hacer. En el principio estaba el hacer. Pero en una sociedad opresiva el hacer no es inocente ni positivo: está impregnado de negatividad porque es hacer negado, frustrado, y porque niega la negación de sí mismo. Antes del hacer viene el grito. No es el materialismo lo que viene primero, sino la negatividad.[32]

El hacer es negación práctica. El hacer cambia, niega un estado de cosas dado. El hacer va más allá, trasciende. El grito que constituye nuestro punto de partida en un mundo que nos niega (el único mundo que conocemos) nos empuja hacia el hacer. Nuestro materialismo, si esta palabra es pertinente, tiene raíces en el hacer, es un hacer-para-negar, una práctica negativa, una proyección más allá. Nuestro fundamento, si la palabra es pertinente, no es una preferencia abstracta por la materia en lugar del espíritu, sino el grito, la negación de lo que existe.

El hacer, en otras palabras, es central en nuestra preocupación, no simplemente porque es una pre-condición material para vivir[33] sino porque nuestra preocupación central es cambiar el mundo negando el que existe. Pensar el mundo desde la perspectiva del grito es pensarlo desde la perspectiva del hacer.

San Juan se equivoca doblemente, entonces, cuando afirma "En el principio era el Verbo". Se equivoca doblemente porque, para decirlo en términos tradicionales, esta afirmación es positiva e idealista. El verbo no niega, el grito sí. Y el verbo no implica hacer, mientras que el grito sí. El mundo del verbo es estable, es el mundo del sentarse-en-un-sillón-y-tener-una-conversación, el mundo del sentarse-al-escritorio-y-escribir, un mundo complaciente, lejos del grito que cambiaría todo, lejos del hacer que niega.[34] En el mundo del verbo, el hacer se separa de hablar y hacer, la

[31] Goethe (1969: 38): "Im Anfang war die Tat".

[32] En la cansada pareja "materialismo dialéctico", la dialéctica tiene prioridad. Nuestro pensamiento es negativo, por lo tanto es materialista. Esto es importante porque algunos otros que han intentado ir más allá de la crisis del "materialismo dialéctico" ortodoxo y construir un "'más allá' de la tradición, igualmente anquilosada y estancada del pensamiento revolucionario" han optado por dar preferencia al materialismo y maldecir la "dialéctica" por los horrores del Diamat (Negri, 1995: 16). Para el análisis de Negri véase el capítulo 9.

[33] Así, el énfasis puesto aquí es diferente del de la justificación clásica del materialismo que aparece en La ideología alemana (Marx y Engels, '1985: 41 y 42).

[34] Las palabras de San Juan no tienen interés solamente para los eruditos en la Biblia, sino que están en la base de la teoría posmoderna cuando ésta privilegia el lenguaje. Véase Foucault: "... con Nietzsche, con

práctica se separa de la teoría. En el mundo del verbo la teoría es el pensamiento de El Pensador, alguien que permanece en calma reflexión, la barbilla apoyada en la mano, el codo sobre la rodilla. "Los filósofos -como afirma Marx en su famosa tesis XI sobre Feuerbach-, se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformado".

La tesis de Marx no significa que deberíamos abandonar la teoría en favor de la práctica. Más bien significa que deberíamos entender la teoría como parte de la práctica, como parte de la lucha por cambiar el mundo. Tanto la teoría como el hacer son parte del movimiento práctico de la negación. Esto implica, entonces, que debe entenderse el hacer en un sentido amplio, ciertamente no sólo como trabajo ni tampoco sólo como una acción física, sino como el movimiento completo de la negatividad práctica. Enfatizar la centralidad del hacer no es negar la importancia del pensamiento ni del lenguaje, sino simplemente verlos como parte del movimiento total de la negatividad práctica, de la proyección práctica más allá del mundo que existe hacia un mundo radicalmente diferente. Centrarse en el hacer es, simplemente, ver el mundo como lucha.

Se podría argumentar que debería pensarse en cambiar la sociedad no en términos de hacer sino en términos de no-hacer, de pereza, de rechazo al trabajo, de disfrute. "Seamos perezosos en todo, excepto en amar y en beber, excepto en ser perezosos". Lafargue comienza su obra *El derecho a la pereza* con esta cita[35], queriendo decir que no hay nada más incompatible con la explotación capitalista que la pereza defendida por Lessing. En la sociedad capitalista, sin embargo, la pereza implica un rechazo a hacer, una afirmación activa de una práctica alternativa. Hacer, en el sentido en que lo entendemos aquí, incluye la pereza y la prosecución del placer, prácticas que son negativas en una sociedad basada en su negación. En un mundo basado en una conversión del hacer en trabajo, puede verse el rechazo a hacer como una forma efectiva de resistencia.

El hacer humano implica proyección más allá y, por lo tanto, unidad de teoría y de práctica. Marx considera que la proyección más allá es una característica distintiva del hacer humano. "Una araña ejecuta operaciones que recuerdan a las de un tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construida en la cera. Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que

---

Mallarmé, el pensamiento fue conducido de nuevo, y en forma violenta, hacia el lenguaje mismo, hacia su ser único y difícil. Toda la curiosidad de nuestro pensamiento se aloja ahora en la pregunta: ¿Qué es el lenguaje, cómo rodearlo para hacerlo aparecer en sí mismo y en su plenitud?" (Foucault, 1998a: 298).

[35] Lafargue (1999: 3) [N. del T.: En la edición en espal1.ol cotejada no aparece la cita mencionada. Sí está como acápite al primer capítulo en la versión francesa: *Le droit à la paresse*, París, Máspero, 1965: 41]

antes del comienzo de aquél ya existía en la imaginación del obrero, o sea idealmente'.[36] La imaginación de la trabajadora y del trabajador es extática: al comienzo del proceso de trabajo proyecta más allá de lo que es hacia una otredad que puede ser. Esta otredad no existe sólo cuando es creada: ya existe, realmente, a la manera del subjuntivo, en la proyección del trabajador, de la trabajadora, en lo que lo hace ser humano y humana. El hacer del arquitecto o del maestro albañil no es negativo sólo en su resultado, sino en la totalidad del proceso: comienza y finaliza con la negación de lo que existe. Aunque fuera el peor de los arquitectos o de los maestros albañiles, su hacer es creativo.

Hasta donde sabemos, las abejas no gritan. No dicen: "¡No! Ya estamos hartas de reinas, ya estamos hartas de zánganos, crearemos una sociedad a la que nosotras, las trabajadoras, daremos forma, nos emanciparemos!". Su hacer no es un hacer que niega: simplemente reproduce. Nosotros, sin embargo, gritamos. Nuestro grito es una proyección más allá, la articulación de una otredad que puede ser. Si el nuestro va a ser algo más que un pulcro grito del estilo mira-cuán-rebelde-soy (lo que no es grito en absoluto), entonces debe implicar un hacer proyectado, el proyecto de hacer algo para cambiar aquello en contra de lo cual gritamos.[37] El grito y el hacer-que-es-un-ir-más-allá distinguen a los humanos de los animales. Los seres humanos (no así los animales), son extáticos, no existen sólo en, sino también en-contra-y-más-allá de sí mismos.

¿Por qué? No porque ir más allá sea parte de nuestra naturaleza humana sino simplemente porque gritamos. La negación no proviene de nuestra esencia sino de la situación en la que nos encontramos. No gritamos y empujamos más allá porque es propio de la naturaleza humana sino, por el contrario, porque estamos separados de lo que consideramos que es la humanidad. Nuestra negatividad no surge de nuestra humanidad sino de la negación de nuestra humanidad, del sentimiento de que la humanidad es todavía-no, de que es algo por lo que se debe pelear. Lo que nos obliga a centramos en el hacer no es la naturaleza humana sino el grito de nuestro punto de partida.[38]

Tomar el hacer en lugar del ser, el hablar o el pensar como el eje de nuestro pensamiento tiene varias consecuencias. El hacer implica movimiento. Comenzar desde el hacer-como-ir-más-allá (y no sólo desde el laborioso hacer-corno-reproducción de la abeja) significa que todo (o por lo menos

[36] Marx (1990: 216).

[37] Entonces, ¿no existe diferencia entre decir "En el principio fue el grito" y, como dice Fausto, "En el principio era la acción"? La diferencia está en que la afirmación de Fausto sugiere la reflexión atenta de alguien que permanece fuera del proceso y llega a una conclusión, mientras que el énfasis en el grito es una reflexión más inmediata de (y no "sobre") la experiencia, el grito de alguien que estando perdido quiere encontrar una salida, no la conclusión pensada de alguien que, ya estando afuera, quiere explicar.

[38] ¿Significa esto que los seres humanos dejarían de ser extáticos en una sociedad comunista? Ciertamente no, porque no puede entenderse el comunismo como un estado del ser sino sólo como un proceso.

todo lo humano) está en movimiento, todo se está desenvolviendo, que no existe un "ser" o que, más bien, el ser sólo puede ser un devenir frustrado. La perspectiva del hacer-grito es inevitablemente histórica porque la experiencia humana sólo puede entenderse como un constante movimiento de ir más allá (o quizás un moverse más allá frustrado). Esto es importante porque si el punto de partida no es el hacer-grito (hacer-corno-negación) sino la palabra, el discurso o una comprensión positiva del hacer (como reproducción), entonces no existe posibilidad de comprender la sociedad de manera histórica: el movimiento de la historia se fragmenta en una serie de instantáneas, en una serie diacrónica, en una cronología. El llegar a ser se fragmenta en una serie de estados de ser.[39]

Para decirlo en otras palabras: los seres humanos son sujetos, los animales no lo son. La subjetividad se refiere a la proyección consciente más allá de lo que existe, a la habilidad de negar lo que existe y de crear algo que todavía no existe. La subjetividad, el movimiento del grito-hacer, implica un movimiento en contra de los límites, de la contención, del encierro. El hacedor no es. No sólo eso, sino que hacer es movimiento en contra de la eseidad, en contra de aquello-que-es. Cualquier definición del sujeto es, por lo tanto, contradictoria o incluso violenta: el intento de inmovilizar aquello que es movimiento en contra de que se lo inmovilice. En los últimos años, la idea de que podemos comenzar a partir de la afirmación de que las personas son sujetos ha sido muy criticada, en especial por los teóricos asociados con el posmodernismo. La idea de persona como sujeto, se nos ha dicho, es una construcción histórica. Puede ser que sea así, pero nuestro punto de partida, el grito de total rechazo a aceptar la miseria de la sociedad capitalista, nos lleva inevitablemente a la noción de subjetividad. Negar la subjetividad humana es negar el grito o -lo que viene a ser lo mismo-, convertirlo en un grito de desesperanza. "¡Ja, ja!", se burlan: "Gritas como si fuera posible cambiar la sociedad de manera radical. Pero no existe posibilidad de cambio radical, no existe salida". Nuestro punto de partida vuelve imposible tal enfoque. El filo de nuestro "¡No!" es una espada que corta más de un nudo teórico.

El hacer es inherentemente social. Lo que hago siempre es parte de un flujo social del hacer en el que la condición previa de mi hacer es el hacer (o el haber hecho) de los otros, en el que el hacer de los otros proporciona los medios de mi hacer. El hacer es inherentemente plural, colectivo, coral, comunal. Esto no significa que todo hacer es (o incluso que debería ser)

---

[39] Así Foucault, por ejemplo, en el prefacio a la edición inglesa de *Las palabras y las cosas* (1973, xii) comenta que se ha criticado su trabajo por negar la posibilidad de cambio cuando, afirma, su "mayor preocupación ha tenido que ver con los cambios". El problema, sin embargo, es que su método le impide comprender el cambio como movimiento de manera tal que éste sólo puede aparecer como cambio diacrónico, como el cambio de una instantánea a otra. [N. del T.: Dicho comentario no se encuentra en la edición en español cotejada]

llevado adelante colectivamente. Más bien significa que es difícil concebir un hacer que no tenga como condición previa el hacer de los otros. Me siento frente a la computadora y escribo esto, aparentemente en un acto solitario individual, pero mi escribir es parte de un proceso social, es un plegarse de mi escribir con el escribir de otros (los mencionados en las notas y millones de otros) y también con el hacer de aquellos que diseñaron la computadora, los que la armaron, la empaquetaron, la transportaron, aquellos que instalaron la electricidad en la casa, aquellos que generaron la electricidad, aquellos que produjeron los alimentos que me dan la energía necesaria para escribir, y así sucesivamente. Existe una comunidad del hacer, una colectividad de hacedores, un flujo del hacer a través del tiempo y del espacio. El hacer pasado (el nuestro propio y el de los otros) se convierte en el presente en los medios del hacer. Cualquier acto, sin importar cuán individual parezca, es parte de un coro de haceres en el que toda la humanidad es el coro (aunque anárquico y discordante). Nuestros haceres están tan entrelazados que es imposible decir dónde termina uno y comienza el otro. Es claro que hay muchos haceres que a su vez no crean las condiciones para el hacer de otros, que no alimentan el flujo social del hacer corno un todo: es posible, por ejemplo, que nadie lea jamás lo que ahora estoy escribiendo. Sin embargo, porque un hacer no se vuelque en el flujo social del hacer no deja de ser social. Mi actividad es social aunque nadie lea esto: es importante no confundir social con funcional.

Hablar del flujo social del hacer no es negar la materialidad de lo hecho. Cuando hago una silla, esa silla existe materialmente. Cuando escribo un libro, el libro existe como objeto. Tiene una existencia independiente de la mía y hasta puede seguir existiendo cuando yo ya no exista. En este sentido podría decirse que hay una objetivación de mi hacer subjetivo, que lo hecho adquiere una existencia separada del hacer, que se abstrae a sí mismo del flujo del hacer. Sin embargo, esto es verdad sólo si se ve mi hacer corno un acto individual. Visto desde el flujo social del hacer, la objetivación de mi hacer subjetivo es, a lo sumo, efímera. La existencia de la silla corno silla depende de que alguien se siente en ella, reincorporándola en el flujo del hacer. La existencia del libro corno libro depende de que tú lo leas, del entrelazamiento de tu hacer (el leer) con mi hacer (el escribir) para reintegrar lo hecho (el libro) en el flujo social del hacer.[40]

Cuando comprendemos el "nosotros gritamos" corno un "nosotros gritamos" material, corno un gritar-hacer, la nostredad (esa pregunta que resuena por las páginas de nuestro libro) cobra fuerza. El hacer, en otras palabras, es la constitución material del nosotros, el entrelazar consciente e inconsciente, planificado y sin planificar de nuestras vidas a lo largo del tiempo. Este entrelazamiento de nuestras vidas, este hacer colectivo,

[40] El tema de la objetivación y su importancia aparecerá nuevamente en otras partes de mi argumento.

implica, si se reconoce el flujo colectivo del hacer, un reconocimiento mutuo de cada uno de los otros corno hacedor, corno sujeto activo. Nuestro hacer individual recibe su validación social a partir de su reconocimiento corno parte del flujo social.

III

Para comenzar a pensar en el poder y en cambiar el mundo sin tornar el poder (o, incluso, en otra cosa cualquiera), debemos partir desde el hacer.

El hacer implica ser capaz de hacer. El grito no tiene significado sin el hacer y el hacer es inconcebible a menos que seamos capaces de hacer. Si se nos priva de nuestra capacidad de hacer o, más bien, si se nos priva de nuestra capacidad de proyectar-más-allá-y-hacer, de nuestra capacidad de hacer negativamente, extáticamente, entonces se nos priva de nuestra humanidad, nuestro hacer es reducido (y nosotros también) al nivel de una abeja. Si somos privados de nuestra capacidad-de-hacer, entonces nuestro grito se convierte en un grito de desesperanza.

El poder, en primer lugar, es simplemente eso: facultad[41], capacidad de hacer, la habilidad para hacer cosas. El hacer implica poder, poder-hacer. En este sentido, es común que utilicemos "poder" para referirnos a algo bueno: me siento poderoso, me siento bien. El pequeño tren protagonista del relato infantil[42] que dice: "Pienso que puedo, pienso que puedo", a medida que trata de alcanzar la cima de la montaña, tiene una creciente sensación de su propio poder. Vamos a una buena reunión política y nos marchamos con una sensación intensificada de nuestro poder. Leemos un buen libro y nos sentimos fortalecidos. El movimiento feminista ha dado a las mujeres mayor sensación de su propio poder. Poder, en este sentido, puede entenderse como "poder-para", poder-hacer.

El poder-hacer, debemos volver a enfatizar, es siempre poder social, aunque puede no parecerlo. El relato del pequeño tren presenta el poder-hacer como un asunto de determinación individual, pero de hecho éste nunca es el caso. Nuestro hacer es siempre parte del flujo social de hacer, aun cuando aparezca como un acto individual. Nuestra capacidad de hacer es siempre un entrelazamiento de nuestra actividad con la actividad anterior o actual de otros. Nuestra capacidad de hacer siempre es el resultado del hacer de los otros.

El poder-hacer, por lo tanto, nunca es individual: siempre es social. No se puede pensar que existe en un estado puro, inmaculado, porque su existencia siempre será parte de la manera en que se constituya la socialidad, de la manera en la que se organice el hacer. El hacer (y el poder-hacer) siempre es parte de un flujo social, pero ese flujo se constituye de distintas maneras.

---

[41] En varios idiomas "poder" es tanto sustantivo como verbo: poder, *pouvoir*, potere, *Vermögen*.

[42] Piper (1992).

Cuando el flujo social del hacer se fractura ese poder-hacer se transforma en su opuesto, en poder-sobre.
El flujo social se fractura cuando el hacer mismo se rompe.[43] El hacer-como-proyección-más-allá se rompe cuando algunas personas se apropian de la proyección-más-allá del hacer (de la concepción) y comandan a otras para que ejecuten lo que ellas han concebido.[44] El hacer se ha fragmentado en tanto el "poderoso" concibe pero no ejecuta, mientras que los otros ejecutan pero no conciben. El hacer se rompe en la medida en que los "poderosos" separan lo hecho respecto de los hacedores y se lo apropian. El flujo social se rompe en la medida en que los "poderosos" se presentan a sí mismos como los hacedores individuales mientras que el resto, simplemente, desaparece de la escena. Si pensamos en los hombres "poderosos" de la historia, en Julio César, Napoleón o Hitler, por ejemplo, entonces el poder aparece como el atributo de un individuo. Pero, por supuesto, el poder que tenían para hacer cosas no era la habilidad para hacerlas por sí mismos, sino para comandar a otros para hacer lo que ellos deseaban que hicieran. El "nosotros" del hacer aparece como un "yo" o como un "él" (más a menudo un "él" que un "ella"): César hizo esto, César hizo lo otro. El "nosotros" es ahora un "nosotros" antagónico, dividido entre los dominadores (los sujetos visibles) y los dominados (los sujetos invisibles desubjetivados). El poder-hacer ahora se convierte en poder-sobre, en una relación de poder sobre los otros. Estos otros carecen de poder (o aparentemente no lo tienen), estamos privados de nuestra capacidad para realizar nuestros propios proyectos, ya que pasamos nuestros días realizando los proyectos de aquellos que ejercen el poder-sobre.
Para la mayoría de nosotros, entonces, el poder se convierte en su opuesto. El poder no significa nuestra capacidad-de-hacer sino nuestra incapacidad de-hacer. No significa la afirmación de nuestra subjetividad sino su destrucción. La existencia de relaciones de poder no significa la capacidad de obtener algún bien futuro, sino lo contrario: la incapacidad de obtenerlo[45], la incapacidad de realizar nuestros propios proyectos, nuestros propios sueños. No se trata de que dejamos de proyectar, de que dejamos de soñar, sino de que a menos que los proyectos y los sueños se recorten para que coincidan con la "realidad" de las relaciones de poder (y

---

[43] Bublitz (1998: 22) presenta una idea muy similar: "La creación es como un río. Continúa fluyendo en la medida en que haya agua en su lecho. Aunque construyas presas, diques o esclusas en su camino, seguirá siendo un río. Aunque le robes su libertad, el agua continuará fluyendo, empujando hacia delante. Pero no lo hará como antes, ondulando libremente, en un proceso en el que el paisaje y el río se dan forma mutuamente en una conversación que les es propia".
[44] Con respecto a la ruptura entre concepción y ejecución, véase Sohn-Rethel (1980).
[45] Véase la definición de poder de Hobbes en el Leviatán: "El poder de un hombre (universalmente considerado) consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro" (1983: 99). Para el análisis de las discusiones contemporáneas sobre poder en la corriente principal de la teoría social véase MacKenzie (1999).

habitualmente esto se logra, si es que es que se lo hace en alguna medida, por medio de la experiencia más amarga), se frustran. Para aquellos que no tienen los medios para comandar a los otros el poder es frustración. La existencia del poder hacer como poder-sobre significa que la inmensa mayoría de los hacedores son convertidos en objetos del hacer, su actividad se transforma en pasividad, su subjetividad en objetividad.[46]

Mientras que el poder-hacer es un proceso de unir, el unir mi hacer con el hacer de los otros, el ejercicio del poder-sobre es separación. El ejercicio del poder-sobre separa la concepción de la ejecución, lo hecho del hacer, el hacer de una persona del de la otra, el sujeto del objeto. Aquellos que ejercen el poder-sobre son" separadores"[47] que disocian lo hecho respecto del hacer y los hacedores respecto de los medios de hacer.

El poder-sobre es la ruptura del flujo social del hacer. Aquellos que ejercen el poder sobre la acción de los otros les niegan la subjetividad, niegan la parte que les corresponde en el flujo del hacer, los excluyen de la historia. El poder-sobre rompe el reconocimiento mutuo: aquellos sobre los que se ejerce el poder no son reconocidos (y los que ejercen el poder no son ser reconocidos por nadie a quien no reconozcan valor suficiente como para otorgar reconocimiento).[48] Se priva al hacer de los hacedores de su validación social: nosotros y nuestro hacer nos volvemos invisibles. La historia se convierte en la historia de los poderosos, en la de aquellos que les dicen a los otros qué hacer. El flujo del hacer se convierte en un proceso antagónico en el que se niega el hacer de la mayoría, en el que algunos pocos se apropian del hacer de la mayoría. El flujo del hacer se convierte en un proceso fragmentado.

La ruptura del hacer siempre implica la fuerza física o su amenaza. Siempre existe la amenaza: "Trabaja para nosotros, de lo contrario morirás o sufrirás un castigo físico". Si la dominación consiste en que al hacedor se le robe lo hecho, ese robo es, necesariamente, un robo a mano armada. Pero lo que hace posible el uso de la amenaza o de la fuerza física es su estabilización o institucionalización en diversas formas, hecho que es crucial entender para comprender la dinámica y la debilidad del poder-sobre.

En las sociedades precapitalistas, el poder-sobre se establece sobre la base de una relación personal entre el dominador y el dominado. En la sociedad esclavista, el ejercicio del poder-sobre se institucionaliza en torno a la idea de que algunas personas (aquellas a las que se les niega la calidad de tales)

---

[46] Acerca de la actividad enajenada del trabajador en el capitalismo Marx afirma: "Esta relación es la relación del trabajador con su propia actividad, como una actividad extraña, que no le pertenece, el hacer como padecer, la fuerza como impotencia, la generación como castración, la propia energía física y espiritual del trabajador, su vida personal (y qué es la vida sino actividad) como una actividad que no le pertenece, independiente de él, dirigida contra él" (Marx, 1984: 110).

[47] Debord (1995: 20), quien caracteriza el capitalismo como la "sociedad del espectáculo" afirma: "La separación es el alía y omega del espectáculo".

[48] Tal como Hegel señala en la Fenomenología del espíritu, (1985: 113 y ss.).

son propiedad de otras. En las sociedades feudales, la idea de que las personas se ordenan según una jerarquía de origen divino da forma al comando de unos sobre otros. La naturaleza personal de la relación de poder-sobre significa que el uso de la fuerza o su amenaza están siempre directamente presentes en la relación de dominación misma. El rechazo a trabajar siempre es un acto de rebelión personal contra el que lo posee a uno o contra el señor y ese poseedor o señor puede castigar ese acto de rebelión.

En la sociedad capitalista (que es la que más nos interesa dado que en ella vivimos y contra ella gritamos), la estabilización de la autoridad de algunas personas sobre otras en un "derecho" no se basa en la relación directa entre el dominador y el hacedor sino en la relación entre el dominador y lo hecho. En ella los hacedores han ganado la libertad personal respecto de los dominadores, pero todavía se encuentran en una posición de subordinación por la fractura del flujo colectivo del hacer. El capital se basa en el congelamiento del hacer pasado de las personas en propiedad. Dado que el hacer pasado es la condición previa del hacer presente, el congelamiento y la apropiación del hacer pasado separa la condición previa del hacer presente de aquel hacer, la constituye como un "medio de hacer" (más familiarmente conocido como un "medio de producción") identificable. Así, los siervos y los esclavos liberados lo han sido en un mundo en el que la única manera en la que pueden tener acceso a los medios del hacer (y, por lo tanto, a los medios de vivir) es vendiendo su capacidad-de-hacer (su poder-hacer, transformado ahora en poder-para-trabajar o fuerza-de-trabajo) a aquellos que "poseen" los medios para hacer. De ninguna manera su libertad los libera de que estén subordinados a las órdenes de los otros.

Eso es el capital: la afirmación del comando de otros sobre la base de la "propiedad" de lo hecho y/ en consecuencia, de los medios de hacer, la condición previa del hacer de aquellos otros a los que se comanda. Toda sociedad de clases implica la separación de lo hecho (o de parte de lo hecho) respecto del hacer y de los hacedores, pero en el capitalismo esa separación se convierte en el único eje de dominación. Existe una rigidización peculiar de lo hecho, una separación peculiarmente radical de lo hecho respecto del hacer. Si, desde la perspectiva del flujo social del hacer, la objetivación de lo hecho es fugaz, es superada inmediatamente por medio de la incorporación de lo hecho en el flujo del hacer, el capitalismo depende de lograr que dicha objetivación sea duradera, de convertir lo hecho en un objeto, de convertirlo en una cosa aparte, en algo que puede definirse como propiedad. El capitalismo, así, implica una nueva definición de "sujeto" y de "objeto" en la que el objeto es separado duradera y rígidamente del hacer del sujeto.[49]

---

[49] No hay, entonces, distinción clara que hacer entre alienación y objetivación. Tanto Adorno como el último Lukács insisten en ella, casi podría vérsela como la forma que tienen de protegerse de las

Esto no significa que el capitalismo constituye al sujeto y al objeto. La subjetividad es inherente a la negatividad (el grito) y la negatividad es inherente a cualquier sociedad (ciertamente, a cualquiera en la que el hacer de unos esté subordinado a otros). Sin embargo, bajo el capitalismo la separación entre sujeto y objeto, entre hacedor y hecho, adquiere un nuevo significado, lo que conduce hacia una nueva definición y una nueva conciencia de subjetividad y objetividad, a una distancia y un antagonismo nuevos entre sujeto y objeto. AsÍ, en lugar de que el sujeto sea el producto de la modernidad, más bien la modernidad expresa la conciencia de la nueva separación entre sujeto y objeto que es inherente al hecho de centrar la dominación social en lo hecho.[50]

Otra manera de formular lo mismo es que existe una separación de la constitución del objeto respecto de su existencia. Lo hecho ahora existe en una autonomía duradera respecto del hacer que lo constituyó. Mientras que desde la perspectiva del flujo social del hacer la existencia de un objeto es meramente un momento fugaz en el flujo de la constitución subjetiva (o hacer), el capitalismo depende de la conversión de ese momento fugaz en una objetivación duradera. Pero, por supuesto, dicha autonomía duradera es una ilusión, una ilusión muy real. La separación de lo hecho respecto del hacer es una ilusión real, un proceso real en el que lo hecho, sin embargo, nunca deja de depender del hacer. Asimismo, la separación de la existencia respecto de la constitución es una ilusión real, un proceso real en el que la existencia nunca deja de depender de la constitución. La definición de lo hecho como propiedad privada es la negación de la socialidad del hacer, pero esto también es una ilusión real, un proceso real en el que la propiedad privada nunca deja de depender de la socialidad del hacer. La ruptura del hacer no significa que el hacer deja de ser social sino simplemente que se convierte en indirectamente social.

El capital no se basa en la propiedad de las personas sino en la propiedad de lo hecho y, sobre esta base, del repetido comprar el poder-hacer de las personas. Dado que no hay propiedad de las personas, ellas muy fácilmente pueden rechazar tener que trabajar para otros sin sufrir un castigo inmediato. El castigo proviene más bien del hecho de ser separadas de los medios de hacer (y de supervivencia). El uso de la fuerza no proviene entonces de la relación directa entre capitalista y trabajadora o trabajador. La fuerza, en primer lugar, no se centra en el hacedor sino en lo hecho: su centro es la protección de la propiedad, la protección de la propiedad de lo

---

consecuencias de sus propias teorías (lo que resulta muy explícito en el caso de Lukács). Véase el Prefacio de Lukács a la edición de 1967 de Historia y conciencia de clase (1985: xxiv y ss.).

[50] Como dice Adorno (1993) la separación de sujeto y objeto es "al mismo tiempo real e ilusoria. Verdadera, porque en el reino cognitivo sirve para expresar la separación real, la dicotomía de la condición humana, un desarrollo coercitivo. Falsa, porque la separación resultante no debe ser hipostasiada ni transformada mágicamente en una invariante". Citado por Jay (1988: 54).

hecho. No la ejerce el propietario individual de lo hecho porque eso sería incompatible con la naturaleza libre de la relación entre el capitalista y la trabajadora o el trabajador, sino una instancia separada responsable de proteger la propiedad de lo hecho: el Estado. La separación de lo económico y lo político (y la constitución de lo "económico" y lo "político" por esta separación) es, por lo tanto, central para el ejercicio de la dominación bajo el capitalismo. Si la dominación siempre es un proceso de robo a mano armada, lo peculiar del capitalismo es que la persona que tiene las armas está separada de aquella que comete el robo y simplemente supervisa que el robo se realice conforme a la ley. Sin esta separación, la propiedad de lo hecho (como opuesta a la posesión meramente temporal) y, por lo tanto, el capitalismo mismo, serían imposibles. Esto es importante para la discusión sobre el poder, porque la separación de lo económico y lo político hace aparecer a lo político como el reino del ejercicio del poder (dejando a lo económico como una esfera "natural" fuera de cuestionamiento), cuando de hecho el ejercicio del poder (la conversión del poder-hacer en poder-sobre) ya es inherente a la separación de lo hecho respecto del hacer y, por lo tanto, a la constitución misma de lo político y lo económico como distintas formas de relaciones sociales.[51]

La conversión del poder-hacer en poder-sobre siempre implica la fractura del flujo del hacer, pero en el capitalismo, en grado mayor que en cualquier otra sociedad anterior, la fractura del flujo social del hacer es el principio sobre el cual se construye la sociedad. El que la propiedad de lo hecho sea el eje sobre el que descansa el derecho a comandar el hacer de los otros coloca a la ruptura del flujo del hacer en el centro de cada aspecto de las relaciones sociales.

La ruptura del flujo social del hacer es la ruptura de todo.[52] De manera más obvia, la ruptura del hacer rompe el nosotros colectivo. La colectividad se divide en dos clases de personas: aquellas que, en virtud de su propiedad de los medios de hacer, comandan a otras a que hagan y aquellas que, en virtud de que están privadas del acceso a los medios de hacer, hacen lo que las otras les dicen que hagan. Esa proyección que distingue a las personas de las abejas ahora está monopolizada por la primera de las clases, la de los propietarios de los medios de hacer. En aquellos a los que se les dice qué hacer, la unidad de proyección-y-hacer, que distingue al peor de los arquitectos de la mejor de las abejas, está quebrada. En otras palabras, su humanidad está quebrada, negada.

---

[51] Véase Pashukanis (1976), Holloway y Picciotto (1994), (1978).

[52] En Marx, la fragmentación del flujo del hacer se aborda de dos maneras diferentes. En los *Manuscritos*, por medio de una discusión del capital (la relación antagónica de comando). En *El capital*, por medio de una discusión de la mercancía. Sin embargo, ambos enfoques no son incompatibles, dado que Marx aclara que el desarrollo completo de la producción de la mercancía presupone relaciones capitalistas de producción.

Los capitalistas (o mejor dicho, no tanto los capitalistas sino la perversa relación del capital) se apropian de la subjetividad (unidad de proyectar-y-hacer). Los hacedores, privados de la unidad de proyectar-hacer, pierden su subjetividad, quedan reducidos al nivel de las abejas. Se convierten en sujetos objetivados. Pierden también su colectividad, su nostredad: se nos fragmenta en una multitud de yoes, o, lo que es peor aún, en una multitud de yoes, de tú, de él, de ella y de ellos. Una vez que el flujo social de hacer se rompe, también se rompe la nostredad que teje.

La ruptura entre la proyección y el hacer es también una ruptura entre los hacedores y el hacer. Los no hacedores (los que comandan el hacer) prescriben el hacer de manera tal que, para aquellos que lo realizan, el hacer se convierte en un acto ajeno (impuesto externamente). Su hacer es transformado de activo en pasivo, en sufrido o ajeno. El hacer se convierte en trabajo enajenado.[53] El hacer que no está comandado de manera directa por los otros se separa del hacer enajenado y se considera menos importante: "¿Y tú qué haces? Oh, yo no hago nada. Sólo soy un ama de casa".

La separación entre hacedor y hacer, entre hacer y hecho, es acumulativa. El control que los capitalistas ejercen sobre lo hecho (y, por lo tanto, sobre los medios del hacer) crece y crece, se acumula y se acumula. El hecho de que el dominio capitalista se centre en lo hecho en lugar de centrarse en los hacedores significa que es ilimitadamente voraz, en una forma en que no lo es la dominación centrada en el hacedor (como en el esclavismo o el feudalismo). "¡Acumulad! ¡Acumulad! ¡He ahí a Moisés y los profetas!".[54]

El impulso sin fin a incrementar la acumulación cuantitativa de lo hecho (trabajo enajenado muerto, capital) hace que el propietario de lo hecho imponga un ritmo cada vez más veloz del hacer y una apropiación siempre más desesperada del producto del hacer. Lo hecho domina cada vez más al hacer y al hacedor.

La cristalización de lo que-ha-sido-hecho en una "cosa" despedaza el flujo del hacer en un millón de fragmentos. La coseidad niega la primacía del hacer (y, por lo tanto, de la humanidad). Cuando utilizamos una computadora, pensamos en ella como en una cosa, no como en la unión de

[53] Utilizo el término "trabajo enajenado" para hacer referencia al hacer enajenado. (*I use the term "labour" to refer to alienated doing*). [N. del T: En español resulta difícil conservar en el único término "trabajo" los matices que se expresan, en inglés, en los distintos términos *work* y *labour*. El término labour, según el Oxford English Dictionary, implica una idea de esfuerzo (mental y físico) que no está presente en el término work. Tal idea de esfuerzo se profundiza en otros términos de uso menos común (*travail, toil, drudgery*). (O. Neff, Walter: *El trabajo, el hombre y la sociedad,* Buenos Aires, Paidós, 1972, pág. 98 Y ss.). En español, el término "labor" se asocia a labores de cosido o bordado (labores blancas), labores domésticas, labores propias del género, etc. (Cf. Moliner, María: *Diccionarios de uso del español*, Madrid, Gredas, eds. varias). Para conservar el sentido otorgado por el autor, utilizaremos "trabajo" para work y "trabajo enajenado" para *labour*]

[54] Marx (1990: 735).

nuestra escritura con el flujo del hacer que la ha creado:.. La coseidad es una amnesia cristalizada.[55] Se olvida el hacer que creó la cosa (no sólo ese hacer específico, sino el flujo total del hacer del que esa cosa es parte). La cosa ahora se yergue allí por sí misma como una mercancía a ser vendida, con su propio valor. El valor de la mercancía es la declaración de su autonomía respecto del hacer. Se olvida el hacer que la creó, se fuerza a permanecer encubierto el flujo colectivo del hacer del cual es parte, se lo convierte en una corriente subterránea. El valor adquiere vida por sí mismo. El rompimiento del flujo del hacer se lleva hasta sus últimas consecuencias. El hacer es empujado bajo la superficie y, con él, también los hacedores. Pero hay algo más: la fragmentación en la que se basa el poder-sobre también hace a un lado a aquellos que ejercen dicho poder. En la sociedad capitalista el sujeto no es el capitalista. No es el capitalista el que toma las decisiones, el que da forma a lo que se hace. El sujeto es el valor. El sujeto es el capital, el valor acumulado. Aquello que el capitalista "posee", el capital, ha hecho a un lado a los capitalistas. Ellos son capitalistas sólo en la medida en que son sirvientes fieles del capital. La importancia misma de la propiedad se pierde en el trasfondo. El capital adquiere dinámica por sí mismo y los miembros dirigentes de la sociedad son, simplemente, sus sirvientes más leales, sus cortesanos más serviles.[56] La ruptura del flujo del hacer se lleva hasta sus más absurdas consecuencias. El poder-sobre se separa del poderoso. El hacer se niega y la negación cristalizada del hacer, el valor, domina el mundo.
En lugar de que sea el hacer lo que entrelaza nuestras vidas, ahora es su negación, el valor en la forma de su equivalente universal y visible, el dinero, lo que las entrelaza, o más bien, lo que separa nuestras vidas en partes y las vuelve a unir en un todo resquebrajado.

IV

El poder-hacer es inherentemente social y es transformado en su opuesto, poder-sobre, por la forma de su socialidad. Nuestra capacidad de hacer es inevitablemente parte del flujo social del hacer, aunque la fractura de este flujo subordina esta capacidad a fuerzas que no controlamos.
El hacer, entonces, existe antagónicamente, corno un hacer que se vuelve contra sí mismo, corno un hacer dominado por lo hecho, corno un hacer enajenado respecto del hacedor. La existencia antagónica del hacer puede formularse de diversas maneras: corno un antagonismo entre el poder-hacer y el poder-sobre, entre el hacer y el trabajo enajenado, entre lo hecho y el capital, entre la utilidad (el valor de uso) y el valor, entre el flujo social del hacer y la fragmentación. En cada caso existe un antagonismo binario entre

[55] Véase Horkheimer y Adorno (1987: 288): "Toda cosificación es un olvido".
[56] Esto se aplica no sólo a los capitalistas mismos sino también a los políticos, a los funcionarios públicos, a los profesores, etc.

el primero y el último componente de cada formulación, pero este antagonismo no es externo. En cada caso, el primero existe corno el último: el último es el modo de existencia o la forma del primero. En cada caso, el último niega al primero, de manera tal que el primero existe en el modo de la negación.[57] En cada caso el contenido (el primero), es dominado por su forma, pero existe en una tensión antagónica con ella. Esta dominación de la forma sobre el contenido (del trabajo enajenado sobre el hacer, del capital sobre lo hecho y así sucesivamente) es la fuente de esos horrores contra los que gritamos.

Pero ¿qué estado tiene lo que existe en la forma de ser negado? ¿Existe en realidad? ¿Dónde se encuentra el poder-hacer? ¿Dónde se encuentra el hacer que no está enajenado? ¿Dónde se encuentra el flujo social del hacer? ¿Tienen algún tipo de existencia separada de las formas en las que existen actualmente? ¿No será que no son más que meras ideas o ecos románticos de una Edad de Oro imaginaria? Ciertamente no pensamos en ellos corno quien propone el regreso a una edad pasada: si es que alguna vez hubo una edad dorada del hacer libre (un comunismo primitivo) realmente ahora no nos importa. No apuntan hacia el pasado sino hacia un futuro posible: un futuro cuya posibilidad depende de su existencia real en el presente. Lo que existe en la forma de ser negado existe, por lo tanto e inevitablemente, en la rebelión contra su negación. No existe un hacer no enajenado en el pasado, tampoco puede existir, a la manera hippie, en un idilio presente: sin embargo, existe, de manera crítica, corno antagonismo presente con su negación, corno una proyección-más-allá-de-su-negación-hacia-un-mundo-diferente presente, corno un todavía-no existente en el presente.[58] Lo que existe en la forma de ser negado es la substancia de lo extático, la materialidad del grito, la verdad que nos permite hablar del mundo que existe diciendo que es falso.

Pero hay más que eso. El poder-hacer existe en la forma de poder-sobre, en la forma, por lo tanto, de ser negado. No sólo existe corno rebelión en contra de su negación, existe también corno sustrato material de la negación. La negación no puede existir sin lo negado. Lo hecho depende del hacer.[59] El propietario de lo hecho depende del hacedor. No importa cuánto lo hecho niegue la existencia del hacer, corno en el caso del valor o del capital, no existe manera en la que lo hecho pueda existir sin el hacer. No importa cuánto lo hecho domine el hacer, depende absolutamente de ese hacer para su existencia. Los dominadores, en otras palabras, siempre dependen de aquellos a los que dominan. El capital depende absolutamente del trabajo enajenado que lo crea (y, por lo tanto, de la transformación

---

[57] Sobre esto véase Gunn (1992: 14): "La estasis existe, en la concepción marxista, pero existe como lucha que subsiste enajenada mente, es decir, *en el modo de ser negada*" (Cursivas en el original).

[58] Sobre la existencia presente del todavía-no, véase Bloch (1993).

[59] Éste es el núcleo de la teoría del valor trabajo de Marx.

previa del hacer en trabajo enajenado). Lo que existe depende para su existencia de lo que existe sólo bajo la forma de su negación. Ésta es la debilidad de cualquier sistema de dominio y la clave para comprender su dinámica. Ésta es la base de la esperanza.

"Poder", entonces, es un término confuso que oculta un antagonismo (y lo hace de manera tal que refleja el poder del poderoso). Se lo utiliza en dos sentidos muy diferentes: como poder-hacer y como poder-sobre. En inglés, este problema a veces se resuelve tomando términos de otros idiomas y planteando una distinción entre *potentia* (poder-hacer) y *potestas* (poder-sobre).[60]

Sin embargo, si se plantea la distinción en estos términos, puede pensarse que solamente se señala una mera diferencia cuando lo que está en cuestión es un antagonismo o, más bien, una metamorfosis antagónica. El poder-hacer existe como poder-sobre, pero el poder-hacer está sujeto a y en rebelión contra el poder-sobre, y el poder-sobre no es nada más que la metamorfosis del poder-hacer y, por lo tanto, absolutamente dependiente de él.

La lucha del grito es la lucha para liberar el poder-hacer del poder-sobre, la lucha para liberar el hacer del trabajo enajenado, para liberar la subjetividad de su objetivación. En esta lucha es crucial ver que no se trata de un asunto de poder contra poder, de semejante contra semejante. No es una lucha simétrica. La lucha para liberar el poder-hacer del poder-sobre es la lucha por la reafirmación del flujo social del hacer, contra su fragmentación y negación. De un lado se encuentra la lucha para volver a entrelazar nuestras vidas sobre la base del reconocimiento mutuo de nuestra participación en el flujo colectivo del hacer; del otro, está el intento de imponer la fragmentación en tal flujo una y otra vez, de imponer la negación de nuestro hacer. Desde la perspectiva del grito, el aforismo leninista de que el poder es asunto de saber quién pega a quién resulta absolutamente falso, y también lo es la afirmación maoísta de que el poder proviene del cañón de un fusil: el poder-sobre proviene del cañón de un fusil, el poder-hacer no. La lucha por liberar el poder-hacer no es la lucha para construir un contra-poder, sino más bien un *anti*-poder, algo completamente diferente del poder-sobre. Los conceptos de revolución que se concentran en tomar el poder habitualmente se centran en la noción de contra-poder. La estrategia consiste en construir un contra-poder, un poder que pueda oponerse al poder dominante. A menudo el movimiento revolucionario se ha construido como una imagen especular del poder, ejército contra ejército, partido contra partido, con el resultado de que el poder se reproduce dentro de la revolución misma. El anti-poder entonces,

---

[60] Lo mismo puede señalarse en términos de la distinción que existe entre *puissancece* y *pouvoir* o entre Vermögen y Macht.

no es un contra-poder sino algo mucho más radical: es la disolución del poder-sobre, la emancipación del poder-hacer. Éste es el gran, absurdo e inevitable desafío del sueño comunista: crear una sociedad libre de relaciones de poder por medio de la disolución del poder-sobre. Este proyecto es mucho más radical que cualquier idea de revolución basada en la conquista del poder y, al mismo tiempo, mucho más realista.

El anti-poder se opone fundamentalmente al poder-sobre no sólo en el sentido de que es un proyecto radicalmente diferente/ sino también porque existe en constante conflicto con el poder-sobre. El intento de ejercer el poder-hacer de una manera que no implique el ejercicio del poder sobre los otros inevitablemente entra en conflicto con el poder-sobre. *Potentia* no es una alternativa a *potestas* que, sencillamente, puede coexistir de manera pacífica con ella. Podría parecer que simplemente podemos cultivar nuestro propio jardín, crear nuestro propio mundo de relaciones amorosas, rechazar el ensuciarnos las manos con la inmundicia del poder, pero esto es una ilusión. No existe la inocencia y esta verdad adquiere creciente intensidad. El ejercicio de un poder-hacer que no se centre en la creación de valor sólo puede existir en antagonismo con el poder-sobre, como lucha. Esto no se debe al carácter del poder-hacer (que no es inherentemente antagónico) sino a la naturaleza voraz, al "hambre canina"[61] del poder-sobre. El poder-hacer, si no se sumerge en el poder-sobre, puede existir, abierta o latentemente, sólo como poder-contra o anti-poder.

Es importante enfatizar el antagonismo del poder-hacer en el capitalismo, porque la mayor parte de las discusiones de la corriente principal de la teoría social pasa por alto la naturaleza antagónica del desarrollo del propio potencial. Pasa por alto la naturaleza antagónica del poder y supone que la sociedad capitalista proporciona la oportunidad para desarrollar al máximo el potencial humano (el poder-hacer). El dinero, cuando se le otorga alguna relevancia (aunque, sorprendentemente, no se lo suele mencionar en las discusiones sobre el poder, presumiblemente sobre la base de que el dinero es tema de la economía y el poder lo es de la sociología), en general es visto en términos de desigualdad (acceso desigual a los recursos, por ejemplo) en lugar de en términos de comando. El poder-hacer, se supone, ya está emancipado.

Lo mismo puede decirse con respecto a la subjetividad. El hecho de que el poder-hacer pueda existir solamente como antagonismo con el poder-sobre (como anti-poder) significa por supuesto que, bajo el capitalismo, la subjetividad sólo puede existir de manera antagónica, en oposición a su propia objetivación. Tratar al sujeto como ya emancipado, como hace la mayor parte de las corrientes teóricas principales, es confirmar la objetivación presente del sujeto como subjetividad, como libertad. Muchos

[61] Marx (1990: 283).

de los ataques que los estructuralistas o los posmodernos realizan contra la subjetividad pueden entenderse, quizás, en este sentido, como a taques a una idea falsa de una subjetividad emancipada (y por lo tanto autónoma y coherente).[62] Defender aquí la inevitabilidad de tomar a la subjetividad como nuestro punto de partida no es abogar por una subjetividad coherente o autónoma. Por el contrario, el hecho de que la subjetividad pueda existir sólo en antagonismo con su propia objetivación significa que es despedazada por esa objetivación y su lucha contra ella.

Este libro contiene un análisis del absurdo y sombrío mundo del anti-poder. Es sombrío y absurdo simplemente porque en el mundo de la ciencia social ortodoxa (la sociología, la ciencia política, la economía y otras), el poder es un supuesto tan fuerte que no permite ver ninguna otra cosa. En la ciencia social que busca explicar el mundo como es, mostrar cómo funciona, el poder es la piedra fundamental de todas las categorías de manera tal que, a pesar de (e incluso a causa de) su proclamada neutralidad, esta ciencia social participa activamente de la separación entre sujeto y objeto que es la substancia del poder. A nosotros, el poder nos interesa sólo en la medida en que nos ayuda a comprender el desafío del anti-poder: estudiar el poder por sí mismo, abstrayéndolo del desafío que implica el anti-poder y de su proyecto, no puede hacer más que reproducir el poder.

V

Hemos presentado el tema del poder en términos de un antagonismo binario entre el hacer y lo hecho en el cual lo hecho, en la forma del capital (aparentemente controlado por, pero de hecho en control de los capitalistas), subordina todo el hacer de manera cada vez más voraz, con el único propósito de su propia expansión.

Pero ¿no es esto demasiado simple? ¿No es mucho más compleja que esto la cuestión del poder? ¿Qué sucede con la manera en la que los doctores tratan a sus pacientes, los maestros a sus estudiantes, los padres a sus hijos? ¿Qué sucede con el trato que los blancos dan a los negros? ¿Y qué con la subordinación de las mujeres a los hombres? ¿No es demasiado simplista,

---

62 Véase Ashe (1999: 92 - 93): "Desde la contribución de Kant, la idea de que existen ciertas características fundamentales de la subjetividad que pertenecen a su esencia y que están prefijadas ha estado en los cimientos de gran parte de la tradición filosófica de Occidente... Los contemporáneos opositores a este punto de vista reformulan idea de sujeto como producto de la cultura, la ideología y el poder. En lugar de ver a la subjetividad como algo autónomo y establecido, ven al sujeto como algo abierto, inestable y que apenas se mantiene unido". El problema, sin embargo, no es negar la importancia de la subjetividad sino rescatar l¡¡ subjetividad del influjo del Sujeto idealizado. O, como afirma Adorno (utilizando en sentido inverso los términos "sujeto" y "subjetividad"): “Desde que el autor se atrevió a confiar en sus propios impulsos mentales, sintió como propia la tarea de quebrar con la fuerza del sujeto el engaño de una subjetividad constitutiva" (1986: 8).

demasiado reduccionista decir que el poder es capital y que el capital es poder? ¿No existen distintos tipos de poder?
Foucault, en particular, sostiene que es un error pensar en el poder en términos de un antagonismo binario, que debemos pensar en él más bien en términos de una "multiplicidad de relaciones de fuerza".[63] A la multiplicidad de relaciones de poder corresponde entonces una multiplicidad de resistencias que "están presentes en todas partes dentro de la red de poder. Respecto del poder no existe, pues, un lugar del gran Rechazo: alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario. Pero hay varias resistencias que constituyen excepciones, casos especiales: posibles, necesarias, improbables, espontáneas, salvajes, solitarias, concertadas, rastreras, violentas, irreconciliables, rápidas para la transacción, interesadas o sacrificiales; por definición, no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder".[64]
En términos de nuestro grito, esto sugeriría una multiplicidad sin fin de gritos. Y efectivamente es así: gritamos de diferentes maneras y por distintas razones. Desde el comienzo de nuestro argumento se ha enfatizado que la nostredad del "nosotros gritamos" es una pregunta central en este libro, no una simple afirmación de identidad. ¿Por qué, entonces, insistir en la naturaleza binaria de un avasallante antagonismo entre el hacer y lo hecho? No puede ser cuestión de una defensa abstracta de un enfoque marxista (lo que carecería de sentido). Tampoco es, en ningún sentido, la intención de imponer una única identidad o unidad sobre la manifiesta multiplicidad de la resistencia, la intención de subordinar toda la variedad de resistencias a la unidad a priori de la Clase Trabajadora. Tampoco puede tener que ver con enfatizar el papel empírico de la clase trabajadora y su importancia por sobre" otras formas de lucha".
A fin de explicar nuestra insistencia en la naturaleza binaria del antagonismo de poder (o, dicho en términos más tradicionales, nuestra insistencia en un análisis en términos de clase), es necesario volver sobre nuestros pasos. El punto de partida de nuestro argumento aquí no es la necesidad de comprender la sociedad o de explicar cómo funciona. Nuestro punto de partida es mucho más penetrante: el grito, el impulso de cambiar la sociedad de manera radical. Es desde esta perspectiva que nos preguntamos cómo funciona la sociedad. Este punto de partida nos condujo a poner la pregunta por el hacer en el centro de nuestra discusión y esto, a su vez, nos condujo al antagonismo entre el hacer y lo hecho.
Obviamente, otras perspectivas son posibles. Es más común comenzar de manera positiva, con la pregunta acerca de cómo funciona la sociedad. Tal perspectiva no necesariamente conduce a centrarse en el hacer y en la manera en la que se lo organiza. En el caso de Foucault, conduce más bien

[63] Foucault (1987: 112).
[64] Ídem, 116.

a centrarse en el hablar, en el lenguaje. Este enfoque ciertamente le permite dilucidar la enorme riqueza y complejidad de las relaciones de poder en la sociedad contemporánea y, lo que es más importante desde nuestra perspectiva, la riqueza y complejidad de la resistencia al poder. Sin embargo, es la riqueza y la complejidad propias de una fotografía fija o de una pintura.[65] En la sociedad que Foucault analiza no hay movimiento: cambia de una fotografía fija a otra, pero no hay movimiento. No lo puede haber, a menos que el foco esté puesto en el hacer y en su existencia antagónica. Así, en el análisis de Foucault existe una inmensa multitud de resistencias que son esenciales al poder, pero no existe posibilidad de emancipación. La única posibilidad es una cambiante constelación de poder-y-resistencia sin fin.

El argumento de este capítulo nos ha conducido a dos resultados importantes y es necesario que los reiteremos. En primer lugar, centrarse en el hacer ha conducido a una comprensión de la vulnerabilidad del poder-sobre. Lo hecho depende del hacedor, el capital depende del trabajo enajenado. Éste es el rayo de luz esencial, el destello de esperanza, el punto crítico en el argumento. La comprensión de que el poderoso depende del "despojado de poder"[66] transforma el grito de un grito de furia en un grito de esperanza, en un grito confiado de anti-poder. Esta comprensión nos lleva más allá de una perspectiva meramente democrático-radical, de una lucha sin fin contra el poder, hacia una posición en la que podemos plantear el tema de la vulnerabilidad del capital y el de la posibilidad real de la transformación social. Desde esta perspectiva, entonces, lo que debemos preguntar acerca de cualquier teoría no es cuánto ilumina el presente, sino cuanta luz arroja sobre la vulnerabilidad del dominio. No queremos una teoría de la dominación sino una teoría de la vulnerabilidad de la dominación, de la crisis de la dominación, como una expresión de nuestro (anti) poder. El énfasis en la comprensión del poder en términos de una "multiplicidad de relaciones de fuerza" no nos proporciona una base para plantearnos esta pregunta. Antes bien, por el contrario, tiende a excluir la pregunta, porque mientras en el enfoque de Foucault (por lo menos en sus últimos trabajos) la resistencia sea central, la noción de emancipación se excluye por absurda porque presupone, tal como correctamente señala este autor, el supuesto de una unidad en las relaciones de poder.

Así, preguntar por la vulnerabilidad del poder exige dos pasos: en primer lugar, la apertura de la categoría de poder para revelar su carácter contradictorio, el que describimos aquí en términos del antagonismo entre poder-hacer y poder-sobre; y, en segundo lugar, la comprensión de esta relación antagónica como una relación interna. El poder-hacer existe como

[65] Uno recuerda su fascinante análisis de "Las meninas" de Velázquez al comienzo de *Las palabras y las cosas*: fascinante, pero sin movimiento.
[66] Ésta es ciertamente una contribución central del marxismo a la teoría negativa.

poder-sobre: el poder-sobre es la forma del poder-hacer, una forma que niega su substancia. El poder-sobre sólo puede existir como poder-hacer transformado. El capital sólo puede existir como el producto del hacer transformado (trabajo enajenado). Ésta es la clave de su debilidad. El tema de la forma, tan central en la discusión del capitalismo de Marx, es crucial para una comprensión de la vulnerabilidad de la dominación. La distinción que plantea Negri (y que desarrolla de manera tan brillante)[67] entre poder constituyente y poder constituido, da el primero de estos dos pasos y abre la comprensión de la naturaleza auto-antagónica del poder como una condición previa para hablar de la transformación revolucionaria. Sin embargo, la relación entre poder constituyente y poder constituido sigue siendo externa. La constitución (la transformación del poder constituyente en poder constituido) se ve como una reacción al poder constituyente democrático de la multitud. Esto, sin embargo, no nos dice nada acerca de la vulnerabilidad del proceso de constitución. Haciendo frente al poder-sobre (poder constituido) nos dice de la ubicuidad y fuerza de la lucha absoluta de la multitud, pero no nos dice nada del nexo crucial de dependencia del poder sobre (poder constituido) respecto del poder-hacer (poder constituyente). En este sentido, a pesar de toda la fuerza y brillantez de su explicación, Negri permanece en el ámbito de la teoría democrático-radical.[68]

Este énfasis en la perspectiva del grito, ¿nos conduce entonces a un empobrecimiento de la visión de la sociedad? El argumento presentado más arriba parece sugerir que la perspectiva del grito conduce a una visión binaria del antagonismo entre hacer y hecho y que, en tal perspectiva, no hay espacio para la "multiplicidad de fuerzas" que Foucault considera esencial para la discusión del poder. Sugeriría un resquebrajamiento entre la perspectiva negativa o revolucionaria y la comprensión de la indudable riqueza y complejidad de la sociedad. Éste sin duda sería el caso (y constituiría un problema importante para nuestro argumento) si no hubiera un segundo resultado de nuestra discusión anterior: que la relación antagónica entre el hacer y lo hecho y, específica mente, la fractura radical del flujo del hacer inherente a que el poder-sobre existe como posesión de lo hecho, significa una múltiple fragmentación del hacer (y de las relaciones sociales). En otras palabras, la comprensión misma de las

---

[67] Véase Negri (1994).

[68] Es interesante comparar la recuperación que hace Negri del impulso democrático-radical de la teoría política (el desarrollo del concepto de "poder constituyente") con la recuperación que hace Bloch del todavía-no, la proyección más allá de la sociedad existente, como un tema constante en el folklore, el arte y en la teoría política. Contrástese, por ejemplo, el análisis entusiasta de Bloch de Joachim de Fiore (1993: 590-598) con Negri, quien, uniendo a Joachim con Savonarola, afirma: "(...) junto con Maquiavelo estoy dispuesto a criticar a esos frailes que de profesión se dedican a ser profetas, 'en esta nuestra ciudad, llena de todos los embaucadores del mundo'" (1994: 135). El argumento con relaci6n a Negri se desarrolla más extensamente en el capítulo 9.

relaciones sociales como estando caracterizadas por un antagonismo binario entre el hacer y lo hecho significa que este antagonismo existe en la forma de una multiplicidad de antagonismos, que existe una gran heterogeneidad del conflicto. Existe, en verdad, un millón de formas de resistencia, un mundo de antagonismos inmensamente complejo. Reducirlas a una unidad empírica de conflicto entre capital y trabajo, defender una hegemonía de la lucha de la clase trabajadora comprendida empíricamente, o sostener que esas resistencias que aparentemente no son de clase deben ser subsumidas en la lucha de clase, sería una violencia absurda. El argumento aquí es exactamente el contrario: el hecho de que la sociedad capitalista esté caracterizada por un antagonismo binario entre el hacer y lo hecho significa que este antagonismo existe como una multiplicidad de antagonismos. La naturaleza binaria del poder (como antagonismo entre poder-hacer y poder-sobre) significa que el poder aparece como una "multiplicidad de fuerzas". En lugar de comenzar con la multiplicidad, necesitamos hacerlo con la multiplicación anterior que da salida a esta multiplicidad. En lugar de comenzar con múltiples identidades (mujeres, blancos, homosexuales, vascos, irlandeses, etc.), necesitamos comenzar desde el proceso de identificación que las genera. En esta perspectiva, un aspecto de los enormemente estimulantes escritos de Foucault es precisamente que, sin presentado en esos términos, él enriquece enormemente nuestra compresión de la fragmentación del flujo del hacer, nuestra comprensión histórica de lo que caracterizaremos en el próximo capítulo como el proceso de fetichización.

Necesitamos considerar un último punto antes de pasar a la discusión en tomo al fetichismo. Una parte importante del argumento de Foucault es que el poder no debería verse en términos puramente negativos, que también debemos entender cómo el poder constituye la realidad y nos constituye a nosotros. Esto claramente es así: no somos concebidos ni nacemos en un vacío libre de poder, sino en una sociedad atravesada por el poder: somos productos de tal sociedad. Sin embargo, Foucault no logra abrir la categoría de poder, no logra apuntar al antagonismo fundamental que lo caracteriza. Así podemos decir, por ejemplo, que somos productos del capital, o que cada cosa que consumimos es una mercancía. Claramente esto es así, pero es engañoso. Sólo cuando abrimos esas categorías, cuando decimos, por ejemplo, que la mercancía se caracteriza por un antagonismo entre valor y valor de uso (utilidad), que el valor de uso existe en la forma de valor y en rebelión en contra de esa forma, que el desarrollo completo de nuestro potencial humano presupone nuestra participación en esta rebelión, y así sucesivamente: es sólo entonces que podemos hacer que tenga sentido la afirmación de que todo lo que consumimos es una mercancía. Lo mismo sucede con el poder: sólo cuando abrimos la categoría poder y vemos el poder-sobre como la forma antagónica del poder-hacer, tiene sentido decir

que el poder nos constituye. El poder que nos constituye es un antagonismo, un antagonismo del cual somos parte de manera profunda e inevitable.

Capítulo 4
Fetichismo: el dilema trágico

I

En el último capítulo sostuvimos que la transformación del poder-hacer en poder-sobre se centra en la ruptura del flujo social del hacer. En el capitalismo, lo hecho es separado del hacer y se vuelve contra él. Esta separación de lo hecho respecto del hacer es el núcleo de una fractura múltiple de todos los aspectos de la vida.

Sin dar nombres, ya hemos entrado en la discusión del fetichismo. "Fetichismo" es el término que utiliza Marx para describir la ruptura del hacer. El fetichismo es el núcleo de la discusión de Marx sobre el poder y es central para cualquier discusión que se sostenga respecto de cambiar el mundo. Es el concepto central del argumento de este libro.

Fetichismo es una categoría que no se adecua fácilmente al discurso académico normal. En parte por esa razón, aquellos que fuerzan el marxismo a entrar dentro de los moldes de las diferentes disciplinas académicas la han descuidado. Aunque es una categoría central en El capital de Marx, aquellos que se ven a sí mismos como economistas marxistas la ignoran casi por completo.[69] De la misma manera la pasan por alto los que se ocupan de las ciencias políticas y los sociólogos marxistas, quienes habitualmente prefieren comenzar por la categoría de clase y adaptada a los marcos de sus disciplinas. El fetichismo, cuando se lo discute, a menudo se lo considera como propio del reino de la filosofía o de la crítica cultural. Relegado y clasificado de esta manera, el concepto pierde su fuerza explosiva.

La fuerza del concepto reside en que se refiere a un horror insostenible: la auto-negación del hacer.

II

El joven Marx no analiza la auto-negación del hacer en términos de fetichismo sino en términos de "enajenación" o "extrañamiento". Enajenación, término ahora a menudo utilizado para describir un malestar social general, se refiere en la discusión de Marx a la ruptura del hacer característica de la organización capitalista de la producción.

En su estudio sobre el "trabajo enajenado" de los Manuscritos de economía y filosofía de 1844, Marx comienza a partir del proceso de producción, sosteniendo que en el capitalismo la producción no es sólo producción de un objeto sino producción de un objeto que es extraño al productor: "La

[69] Véase, por ejemplo, la escasa mención del fetichismo en los dos volúmenes de *History of Marxian Economics* (1989,1992), de Howard y King.

enajenación del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia exterior, sino que existe fuera de él, independientemente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil".[70]

La separación del hacedor respecto de lo hecho es, inevitablemente, la separación del hacedor respecto de sí mismo.[71] La producción de un objeto extraño es inevitablemente un proceso activo de auto-extrañamiento. "¿Cómo podría el trabajador enfrentarse con el producto de su actividad como con algo extraño si en el acto mismo de la producción no se hiciese ya ajeno a sí mismo? [...] si el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma ha de ser la enajenación activa, la enajenación de la actividad; la actividad de la enajenación".[72] La alienación del hombre respecto de su propia actividad es auto-enajenación: es el trabajador mismo el que produce activamente su propia enajenación.

La ruptura del hacedor respecto de lo hecho es la negación del poder-hacer del hacedor. El hacedor se convierte en víctima. La actividad se convierte en pasividad, el hacer en sufrir. El hacer se vuelve contra el hacedor. "Esta relación es la relación del trabajador con su propia actividad, como una actividad extraña, que no le pertenece, el hacer como padecer, la fuerza como impotencia, la generación como castración, la propia energía física y espiritual del trabajador, su vida personal (pues qué es la vida sino actividad) como una actividad que no le pertenece, independiente de él, dirigida contra él".[73]

La alienación es la producción de seres humanos dañados, privados de su humanidad: "Por esto el trabajo enajenado, al arrancar al hombre el objeto de su producción, le arranca su vida genérica, su real objetividad genérica, y transforma su ventaja respecto del animal en desventaja, pues se ve privado de su cuerpo inorgánico, de la naturaleza".[74] Este "arrancar al hombre el objeto de su producción" lo enajena de su humanidad colectiva, de su "vida genérica": "El trabajo enajenado [...] hace del ser genérico del hombre [...] un ser ajeno a él, un medio de existencia individual".[75] Esto implica la fragmentación del sujeto colectivo humano, "la enajenación del hombre respecto del hombre".[76] El reconocimiento mutuo se rompe, no sólo entre el dominador y el dominado sino entre los trabajadores mismos. "Lo que es válido respecto de la relación del hombre con su trabajo, con el

---

[70] Marx (1984: 106).

[71] Por el momento, seguimos el estilo de los traductores de Marx cuando se refieren a la gente como hombres y como "el", teniendo en cuenta, por supuesto, que en el original alemán Marx utiliza el término *Mensch* (persona).

[72] Ídem,108

[73] Ídem, 110.

[74] Ídem, 112 y 113.

[75] Ídem, 113.

[76] Ídem, 113.

producto de su trabajo y consigo mismo, vale también para la relación del hombre con el otro y con el trabajo y el producto del trabajo del otro. En general, la afirmación de que el hombre está enajenado de su ser genérico quiere decir que un hombre está enajenado del otro, como cada uno de ellos está enajenado de la esencia humana".[77] El término "vida genérica" o "ser genérico" se refiere, sin duda, al flujo social del hacer, al entrelazamiento material de un "nosotros" mutuamente reconocedor.

Este extrañamiento del hombre respecto del hombre no es sólo un extrañamiento entre trabajadores sino que es también la producción del no trabajador, del patrón. "Si el producto del trabajo no pertenece al trabajador, si es frente a él un poder extraño, esto sólo es posible porque pertenece a otro hombre que no es el trabajador".[78] El trabajo enajenado es la producción activa de la dominación, la conversión activa del poder-hacer en poder-sobre. "De la misma manera que hace de su propia producción su desrealización, su castigo; de su propio producto su pérdida, un producto que no le pertenece, y así también crea el dominio de quien no produce sobre la producción y el producto. Al enajenarse de su propia actividad posesiona al extraño de la actividad que le es no propia".[79]

AsÍ, la idea de enajenación se refiere a la ruptura del flujo social del hacer, al volverse del hacer contra sí mismo. No es el resultado del destino o de la intervención divina: el hacer humano es el único sujeto, lo único que constituye el poder. Somos los únicos dioses, los únicos creadores. Nuestro problema, como creadores, es que estamos creando nuestra propia destrucción. Creamos la negación de nuestra propia creación. El hacer se niega a sí mismo. La actividad se convierte en pasividad, el hacer deviene no-hacer, deviene ser. La alienación señala tanto nuestra deshumanización como el hecho de que somos nosotros quienes la producimos. Pero, ¿cómo es posible que personas mutiladas, deshumanizadas, enajenadas puedan crear una sociedad liberada, humana? La alienación señala tanto la urgencia como, aparentemente, la imposibilidad del cambio revolucionario.

III

La ruptura entre el hacer y lo hecho se introduce exactamente al comienzo de El capital. Repitiendo las palabras de los Manuscritos de 1844 ("La enajenación del trabajador en su producto significa [...] que [...] existe juera de él, independientemente, extraño, que se convierte en un poder

---

[77] Ídem, 113.
[78] Ídem, 114.
[79] Ídem, 115. El texto sigue con la afirmación de que la propiedad privada es la consecuencia y no la causa del trabajo enajenado: "del mismo modo como los dioses no son originalmente la causa, sino el efecto de la confusión del entendimiento humano. Esta relación se transforma después en una interacción recíproca" (Ídem, 116).

independiente frente a él"), Marx comienza el segundo párrafo de El capital diciendo: "La mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior".[80] La mercancía es un objeto producido por nosotros, pero situado fuera de nosotros. La mercancía toma vida por sí misma, vida en la que " se extingue su origen social por el trabajo humano. Es un producto que niega su propio carácter de producto, algo hecho que niega su propia relación con el hacer.

La mercancía es el punto de fractura del flujo social del hacer. Como producto producido para el intercambio, está en el centro de la desarticulación del hacer social. Es, por supuesto, el producto del hacer social, pero el hecho de que se lo produzca para el intercambio en el mercado quiebra el flujo social del hacer, hace que la cosa se mantenga separada del hacer del cual es tanto producto como condición previa. Se mantiene por sí misma para ser vendida en el mercado, se olvida el trabajo que la produjo. El trabajo que la produce es social (trabajo para los otros), pero lo es indirectamente, es trabajo para otros que existe en la forma de trabajo para uno mismo. El carácter social del hacer se quiebra y, con ello, se quiebra también el proceso de reconocimiento mutuo y de validación social. El reconocimiento mutuo se separa de los productores y se transfiere a sus productos: lo que se reconoce socialmente, en el proceso de intercambio, es el producto. El reconocimiento del hacer se expresa como el valor del producto. Ahora es la medida cuantitativa, dineraria del valor (el precio) lo que proporciona validación social al hacer de las personas. Es el dinero el que te dice si lo que haces es socialmente útil.

La mercancía, entonces, no es una cosa cuyo valor pueda tomarse por cómo se muestra. El análisis nos permite distinguir el trabajo que la ha producido y verlo como la sustancia de su valor, pero esto nos conduce hacia una pregunta mucho mayor: ¿por qué se niega el hacer que produce la mercancía? "La economía política ha analizado, aunque de manera incompleta, el valor y la magnitud del valor, y ha descubierto el contenido oculto de esas formas. Sólo que nunca llegó siquiera a plantear la pregunta de por qué ese contenido adopta dicha forma; de por qué, pues, el trabajo se representa en valor, de a qué se debe que la medida del trabajo conforme a su duración se represente en la magnitud de valor alcanzada por el producto del trabajo".[81]

El capital es el estudio de la auto-negación del hacer. A partir de la mercancía Marx se desplaza hacia el valor, el dinero, el capital, la ganancia, la renta, el interés (formas cada vez más opacas de la ocultación del hacer, formas cada vez más sofisticadas de la supresión del poder-hacer). El hacer (la actividad humana) desaparece cada vez más de lo visible. Las cosas dominan. En este mundo en el que las cosas dominan lo

[80] Marx (1990: 43).
[81] Ídem, 98.

original de la creatividad humana se pierde de vista, en este "mundo encantado, invertido y puesto de cabeza"[82] se vuelve posible hablar de las "leyes del desarrollo capitalista". Sobre la base de la crítica de esta locura se vuelve posible criticar las categorías de los economistas políticos, la racionalidad y las leyes del análisis que realizan de un mundo irracional y pervertido.

El núcleo de todo esto es la separación de lo hecho respecto del hacer. Esta separación es inherente a la mercancía y recibe su forma completamente desarrollada en el capital, en la apropiación de lo hecho por parte de los propietarios de lo hecho pretérito (y, por lo tanto, de los medios del hacer), en la acumulación de lo hecho sobre lo hecho, en la acumulación del capital. "¡Acumulad! ¡Acumulad! ¡He ahí a Moisés y los profetas!". La acumulación es, simplemente, el proceso voraz y sin descanso de separar lo hecho respecto del hacer, de volver lo hecho (como medios del hacer) contra los hacedores a fin de sujetar su hacer presente al único fin de mayor acumulación. Este proceso siempre renovado proporciona una forma específica al hacer (como trabajo abstracto, trabajo abstraído de cualquier contenido particular, producción de valor, producción de plusvalía), y a lo hecho (como valor, como mercancía, como dinero, como capital): aspectos todos de la ruptura siempre repetida del flujo social del hacer.

Marx se refiere en El capital a este proceso de ruptura no como alienación, sino como "fetichismo". En su análisis del fetichismo al final del capítulo 1 del primer volumen explica: "De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres".[83] La mercancía es "un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas".[84] El carácter "místico de las mercancías", dice Marx, no proviene de su valor de uso sino de la forma misma de la mercancía, esto es, del hecho de que el producto del trabajo enajenado adopta la forma de una mercancía. "La igualdad de los trabajos humanos adopta la forma material de la igual objetividad de valor de los productos del trabajo; la medida del gasto de fuerza de trabajo humano por su duración, cobra la forma de la magnitud del valor que alcanzan los productos del trabajo; por último, las relaciones entre los productores, en las cuales se hacen efectivas las determinaciones sociales de sus trabajos, revisten la forma de una relación social entre los productos del trabajo. Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como

[82] Marx (1989: 1.056).
[83] Marx (1990: 89).
[84] Ídem, 87.

caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos existente al margen de los productores".[85]

Así como Marx ha insistido en entender la auto-enajenación como el producto del trabajo auto-enajenado, así también enfatiza que el carácter peculiar de las mercancías tiene su origen en la "peculiar Índole social del trabajo que produce mercancías".[86] La producción de mercancía es trabajo indirectamente social: a pesar de que los productos son producidos para uso social, la forma de producción es privada. "Como los productores no entran en contacto social hasta que intercambian los productos de su trabajo, los atributos específicamente sociales de esos trabajos privados no se manifiestan sino en el marco de dicho intercambio. O en otras palabras: de hecho, los trabajos privados no alcanzan realidad como partes del trabajo social en su conjunto, sino por medio de las relaciones que el intercambio establece entre los productos del trabajo y, a través de los mismos, entre los productores. A estos, por ende, las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les ponen de manifiesto como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas".[87]

Las relaciones sociales no aparecen meramente como relaciones entre cosas: más bien, esta apariencia refleja la fractura real entre el hacer y lo hecho, la ruptura real de la socialidad del hacer. Las relaciones entre los hacedores realmente son refractadas por medio de las relaciones entre cosas (entre los resultados del hacer que niegan su origen en la socialidad del hacer). Estas cosas son formas fetichizadas de las relaciones entre los productores y, como tales, niegan su carácter de relaciones sociales. Las mercancías, el valor, el dinero velan "en vez de revelar, el carácter social de los trabajos privados, y por lo tanto las relaciones sociales ente los trabajadores individuales".[88]

El pensamiento burgués consolida la fractura de las relaciones sociales, tomando estas formas fetichizadas como su base en lugar de criticadas. "Formas semejantes constituyen precisamente las categorías de la economía burguesa. Se trata de formas del pensar socialmente válidas, y por tanto objetivas, para las relaciones de producción que caracterizan ese modo de producción social, históricamente determinado: la producción de mercancías".[89] No existe, entonces, distinción clara entre pensamiento y

[85] Ídem, 88.
[86] Ídem, 89
[87] Ídem, 89. Las cursivas son mías.
[88] Ídem, 93.
[89] Ídem, 93.

realidad, entre teoría y práctica. La teoría es un elemento de la práctica, que contribuye activamente a la producción y reproducción de la separación del hacer respecto de lo hecho.

El punto de partida para nuestro pensamiento es el mundo fetichizado que nos enfrenta. Nacemos en un mundo en el que la comunidad del hacer está fracturada. La separación del hacer respecto de lo hecho impregna por completo nuestra relación con el mundo y con aquellos que nos rodean. Nuestra visión del mundo está ya pre-formada antes de que comencemos a reflexionar críticamente. El poder-sobre, la separación del hacer y de lo hecho inherente a la producción para el mercado, se presenta aquí a sí mismo de modo impersonal. Marx introduce el fetichismo en el contexto de la producción e intercambio de mercancías. Esta no es, sin embargo, una fase pre-capitalista porque la generalización de la producción de mercancías presupone la existencia de la fuerza de trabajo como mercancía, es decir, la existencia de una sociedad capitalista.[90] El fetichismo de la mercancía es, por consiguiente, la penetración del poder sobre capitalista en el núcleo de nuestro ser, en todos nuestros modos de pensar, en todas nuestras relaciones con las otras personas.

Enfrentados al mundo fetichizado, lo único que podemos hacer es criticarlo. El valor, por ejemplo, "no lleva escrito en la frente lo que es. Por el contrario, transforma todo producto del trabajo en un jeroglífico social. Más adelante, los hombres procuran descifrar el sentido del jeroglífico, desentrañar el misterio de su propio producto social, ya que la determinación de los objetos para el uso como valores es producto social suyo a igual título que el lenguaje".[91] "La reflexión en torno a las formas de la vida humana, y por consiguiente el análisis científico de las mismas, toma un camino opuesto al seguido por el desarrollo real. Comienza *post festum* [después de los acontecimientos] y, por ende, disponiendo ya de los resultados últimos del proceso de desarrollo".[92]

El pensamiento burgués, en el mejor de los casos, ha conseguido descifrar algunos de los jeroglíficos sociales. "La economía política ha analizado, aunque de manera incompleta, el valor y la magnitud de valor y ha descubierto el contenido oculto en esas formas".[93] Existe, sin embargo, un límite para la crítica burguesa. La separación entre sujeto y objeto, entre el hacer y lo hecho, implica inevitablemente una hipostatización del presente, una fijación del presente. En la medida en que no se cuestiona la separación entre sujeto y objeto, en la medida en que no se ve la forma

---

[90] "Lo que caracteriza, pues, a la época capitalista, es que la fuerza de trabajo reviste para el obrero mismo la forma de una mercancía que le pertenece, y su trabajo la forma de trabajo asalariado. Por otro lado, a partir de ese momento se generaliza por primera vez la forma mercantil de los productos del trabajo" (Ídem, 207, n. 41).

[91] Ídem, 90-9l.

[92] Ídem, 92.

[93] Ídem, 97-98.

capitalista de la organización social como transitoria, la crítica es, inevitablemente, ciega para la historicidad del fenómeno criticado. La ruptura de la socialidad del hacer se supone natural, eterna. En otras palabras, el pensamiento burgués (fetichizado) es ciego para la cuestión de la forma. La pregunta por la forma (valor, dinero o capital como formas de las relaciones sociales), surge solamente si uno es consciente de la historicidad de las relaciones sociales burguesas, es decir, del hecho de que el capitalismo es una forma histórica particular de organizar las relaciones entre las personas. "Si [lo] tomamos por la forma natural eterna de la producción social pasaremos también por alto necesariamente lo que hay de específico en la forma de valor, y por lo tanto en la forma de la mercancía, desarrollada luego en la forma de dinero, la de capital, etcétera".[94] En consecuencia, la crítica burguesa no ve la génesis del fenómeno criticado, no se pregunta por qué las relaciones sociales existen bajo esas formas.

La categoría de forma es central en la discusión que Marx desarrolla en El capital. Se refiere allí a la "forma-dinero", a la "forma-mercancía", a la "forma-capital", etcétera. Éstas no deben entenderse como si fueran parte de una distinción entre género y especie (el dinero como "forma" o "especie" de alguna otra cosa), sino simplemente como un modo de existencia. El dinero, la mercancía, el capital, son modos de existencia de las relaciones sociales, las formas en las que las relaciones sociales de hecho existen.[95] Son los modos de existencia cristalizados o rigidizados de las relaciones entre las personas. "Forma", entonces, es el eco del grito, un mensaje de esperanza. Gritamos contra las cosas tal como son: sí, llega el eco, pero las cosas-como-son no son eternas, sólo son las formas históricamente cristalizadas de relaciones sociales. "A formas que llevan escrita en la frente su pertenencia a una formación social donde el proceso de producción domina al hombre, en vez de dominar el hombre a ese proceso, la conciencia burguesa de esa economía las tiene por una necesidad natural tan manifiestamente evidente como el trabajo productivo mismo".[96] Pero para nosotros que gritamos no son ni autoevidentes ni eternas.

Debería resultar claro el papel central que el concepto de fetichismo juega en la teoría revolucionaria. Es a un mismo tiempo una crítica de la sociedad burguesa, una crítica de la teoría burguesa, y una explicación de la estabilidad de la sociedad burguesa. Señala al mismo tiempo la deshumanización de las personas, nuestra propia complicidad en la reproducción del poder y la dificultad (o aparente imposibilidad) de la revolución.

---

[94] Ídem, 99, n. 32.
[95] Sobre la forma como modo de existencia, véase Gunn (1992).
[96] Marx (1990: 98-99).

El concepto de fetichismo es central para la crítica que realiza Marx a la sociedad capitalista.[97] El tema de la deshumanización está constantemente presente en la discusión de Marx tanto en *El capital* como en otros escritos. En el capitalismo existe una inversión de la relación entre las personas y las cosas, entre el sujeto y el objeto. Hay una objetivación del sujeto y una subjetivación del objeto: las cosas (el dinero, el capital, las máquinas) se convierten en sujetos de la sociedad, las personas (los trabajadores) se convierten en objetos. Las relaciones sociales no son sólo en forma aparente sino realmente relaciones entre cosas (entre el dinero y el Estado, entre tu dinero y el mío), mientras que se priva a los seres humanos de su socialidad, se los transforma en "individuos", el complemento necesario del intercambio de mercancías. ("Para que esta enajenación sea recíproca, los hombres no necesitan más que enfrentarse implícitamente como propietarios privados de esas cosas enajenables, enfrentándose, precisamente por eso, como personas independientes entre sí."[98]). En el extenso y detallado análisis de las condiciones en la fábrica y del proceso de explotación, el énfasis está constantemente puesto en la inversión de sujeto y objeto: "un rasgo común de toda la producción capitalista, en tanto no se trata sólo de proceso de trabajo, sino a la vez de proceso de valorización del capital, es que no es el obrero quien emplea a la condición de trabajo, sino, a la inversa, la condición de trabajo al obrero. Pero sólo con la maquinaria ese trastrocamiento adquiere una realidad técnicamente tangible",[99] Marx condena al capitalismo no sólo por la miseria que provoca sino sobre todo por la inversión de cosas y personas: en otras palabras, por la fetichización de las relaciones sociales.

Ligada de manera inextricable a la condena a la inversión de sujeto y objeto en la sociedad burguesa, se encuentra la crítica de la teoría burguesa que toma esta inversión como un hecho dado, que basa sus categorías en las formas fetichizadas de las relaciones sociales: el Estado, el dinero, el capital, el individuo, la ganancia, el salario, la renta, etcétera. Estas categorías se derivan de la superficie de la sociedad, la esfera de la circulación, en la que se pierde completamente de vista la subjetividad del sujeto como productor y lo único que puede verse es la interacción entre las cosas y de los individuos portadores de aquellas cosas. Es aquí, en el lugar en el que la subjetividad se pierde de vista, donde brota la teoría liberal. Esta esfera de la circulación es "un verdadero Edén de los derechos

---

[97] Para Lukács, el tema del fetichismo es central en toda la teoría marxista: "Se ha destacado a menudo -con cierta razón- que el célebre capítulo de la lógica hegeliana acerca del Ser, el No-ser y el Devenir contiene toda la filosofía de Hegel. Y acaso pudiera decirse con la misma razón que el capítulo acerca del carácter de fetiche de la mercancía contiene todo el materialismo histórico, todo el autoconocimiento del proletariado en cuanto conocimiento de la sociedad capitalista (y de las sociedades anteriores como estadios previos a ella)" (1985: 222).

[98] Marx (1990: 107).

[99] Ídem, 516.

humanos innatos. Lo que allí imperaba era la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham".[100] Los tres volúmenes de El capital están dedicados a una crítica de la economía política, es decir, a mostrar cómo las concepciones de la economía política surgen de las apariencias fetichizadas de las relaciones sociales. La economía política (y la teoría burguesa en general) toman por dadas las formas en las que existen las relaciones sociales (forma-mercancía, forma-valor, forma-dinero, forma-capital, etc.). En otras palabras, la teoría burguesa es ciega para la pregunta de la forma: las mercancías y el dinero (y las otras) ni siquiera son pensadas como formas o modos de existencia de relaciones sociales. La teoría burguesa es ciega para la naturaleza transitoria de las formas actuales de las relaciones sociales, toma como dada la inalterabilidad básica de las relaciones sociales capitalistas.

El pensamiento burgués, sin embargo, no es sólo el pensamiento de la burguesía o de los defensores activos del capitalismo. Tiene que ver, más bien, con las formas de pensamiento generadas por la relación fracturada entre el hacer y lo hecho (entre sujeto y objeto) en la sociedad capitalista. Reviste una importancia crucial ver que la crítica de la teoría burguesa no es sólo una crítica a ellos. Es también, y quizás sobre todo, una crítica a nosotras, a la naturaleza burguesa de nuestras propias suposiciones y categorías o, más concretamente, una crítica a nuestra propia complicidad en la reproducción de las relaciones de poder capitalistas. La crítica del pensamiento burgués es la crítica a la separación entre sujeto y objeto en nuestro propio pensamiento.

El fetichismo, tan elaborado en el trabajo de los economistas políticos y de otros teóricos burgueses, es igualmente la base de las concepciones del "sentido común" cotidiano en la sociedad capitalista. La suposición de la permanencia del capitalismo se construye así en el pensamiento y en la práctica cotidiana de las personas en esta sociedad. La apariencia y la existencia real de las relaciones sociales como relaciones fragmentadas entre cosas ocultan tanto el antagonismo básico de aquellas relaciones como la posibilidad de cambiar el mundo. El concepto de fetichismo (mejor que cualquier teoría de la "ideología" o la "hegemonía") provee de este modo las bases para una respuesta a la antigua pregunta: "¿Por qué las personas aceptan la miseria, la violencia y la explotación del capitalismo?". Al apuntar al modo en que las personas no sólo aceptan las miserias del capitalismo sino que también participan activamente en su reproducción, el concepto de fetichismo también destaca la dificultad o la aparente imposibilidad de la revolución contra el capitalismo. El fetichismo es el problema teórico central que enfrenta cualquier teoría de la revolución. El pensamiento y la práctica revolucionarios son necesariamente anti-

[100] Ídem, 214.

fetichistas. Cualquier pensamiento o práctica que apunte a la emancipación de la humanidad respecto de la deshumanización del capitalismo se dirige necesariamente contra el fetichismo.

IV

El dilema trágico del cambio revolucionario, el hecho de que su urgencia y su aparente imposibilidad sean dos caras del mismo proceso, se intensifica en la medida en que el fetichismo en las relaciones sociales se vuelve más incisivo y más penetrante.

La separación entre el hacer y lo hecho, entre sujeto y objeto, resulta claro a partir de la explicación de Marx en *El capital*: va más allá del inmediato "separar al hombre del objeto de su producción" que realiza la clase explotadora. No se trata sólo de que el capitalista separe de la trabajadora o del trabajador el objeto que han producido. El hecho de que la socialidad del hacer" esté mediada (fragmentada y vuelta a unir resquebrajada) por el mercado (la venta y compra de mercancías) significa que la ruptura entre el hacer y lo hecho no se limita de ninguna manera al proceso inmediato de explotación, sino que se extiende a toda la sociedad. Aunque en El capital Marx se concentra en la crítica de la economía política, no existe ninguna razón para pensar que el fetichismo se extiende sólo a la esfera analizada por la economía política. La consecuencia del análisis de Marx es más bien que el fetichismo impregna toda la sociedad, que todo el capitalismo es "mundo encantado, invertido y puesto de cabeza"[101], y que la subjetivación del objeto y la objetivación del sujeto es característica de cada aspecto de la vida. "La separación -dice Marx- es el verdadero proceso de generación del capital".[102]

El tema del carácter totalmente penetrante del fetichismo es retornado por varios autores que trabajan dentro de la tradición marxista. Cuanto más se desarrolla el argumento, más intenso se vuelve el trágico dilema de la revolución. Cuanto más urgente se muestra el cambio revolucionario, más imposible parece. En términos de reificación[103], racionalidad instrumental[104], unidimensionalidad[105], identidad[106] y disciplina[107], los diferentes autores han enfatizado la penetración del poder en cada esfera de nuestra existencia, el creciente cierre de la existencia bajo el capitalismo.

---

[101] Marx (1989: 1056). "Invertido" [*perverted*] es la traducción del término alemán verrückt, que significa tanto "loco" [*crazy*] (verrückt) como "dislocado" [*dislocated*] (*ver-rückt*). Véase Backhaus (1992: 61- 62).

[102] Marx (1980: 374).

[103] Lukács.

[104] Horkheimer.

[105] Marcuse.

[106] Adorno.

[107] Foucault. Véase el comentario de Negri sobre Foucault: "la posición de Foucault interpreta sin embargo (a mi parecer) de manera más fiel [de lo que] lo habían hecho los directos sucesores las enseñanzas de la Escuela de Frankfurt." (1994: 415, n. 15).

Sus trabajos llevan hasta un agudísimo nivel la intensidad del dilema revolucionario.
Más que intentar dar cuenta de las contribuciones realizadas por los diferentes teóricos, intentaremos, a partir de sus trabajos, desarrollar algunos de los puntos tratados en el capítulo anterior. Esto exige volver nuevamente sobre el argumento.
El punto de partida es la separación del hacer y de lo hecho.
Esto implica una separación antagónica entre los hacedores y los que se apropian de lo hecho. Los que se apropian de lo hecho (los dueños del capital) utilizan su control de lo hecho, que son los medios del hacer, para conseguir que los hacedores trabajen para ellos a fin de incrementar lo hecho de lo cual se apropian. Los capitalistas, en otras palabras, explotan a los trabajadores: les pagan lo que necesitan para sobrevivir (el valor de su fuerza de trabajo) y se apropian del plusvalor que producen (la plusvalía). La separación entre el hacer y lo hecho implica un análisis dual de clase, un antagonismo entre el capital y la clase trabajadora. Esto es de importancia fundamental y debe considerarse que el argumento que sigue no se aleja en nada de esta posición.
Dentro de la tradición marxista y socialista a menudo este antagonismo de clase se entiende como una relación externa. Se supone que el antagonismo entre la clase trabajadora y el capital es un antagonismo externo que deja a ambos lados intactos en sus aspectos esenciales. Los lados del antagonismo son, entonces, uno bueno (la clase trabajadora) y uno malo (la clase capitalista). Dentro de tal perspectiva, uno podría suponer que el tema de la revolución sería simple, que se trata principalmente de un tema práctico de organización. ¿Por qué, entonces, no ha habido una revolución comunista exitosa? Habitualmente, las respuestas se dan en términos de ideología, hegemonía o falsa conciencia. La clase trabajadora no se rebela porque está imbuida de la ideología del mercado; en una sociedad de clases, las ideas de la clase dominante son hegemónicas; la conciencia de la clase trabajadora es una falsa conciencia. En cada caso, el tema de la ideología, de la hegemonía o de la falsa conciencia se separa del tema de la separación entre el hacer y lo hecho: se ve a la esfera de la ideología como algo separado de lo "económico". El énfasis puesto en la falta de comprensión de la clase trabajadora está habitualmente (¿inevitablemente?) acompañado de la suposición de que la clase trabajadora es un ellos. "Ellos" tienen ideas equivocadas, por lo tanto nuestro papel (el de nosotros, los que tenemos las ideas correctas) es iluminarlos, aportarles la conciencia verdadera.[108] Los problemas políticos inherentes a este enfoque deberían ser obvios.

[108] El concepto de Gramsci del "intelectual orgánico" es sólo una variante del mismo lema. Véase Gramsci (1988: 388 - 396).

Un segundo problema con tal enfoque es, simplemente, que resulta incapaz de dar cuenta de la complejidad del mundo. Las líneas se trazan muy rudamente, la complejidad de las conexiones sociales está en corto circuito, de manera tal que el marxismo pierde su poder de convicción. Esto ha resultado particularmente obvio en las discusiones sobre las cambiantes formas de conflicto social de los últimos años (por ejemplo, conflicto en torno a temas de género o de medio ambiente). Ha habido una tendencia a forzar a tales luchas a entrar en un molde previamente concebido de lucha de clase o a hablar de ellas en términos de "luchas no-clasistas". En este último caso, el concepto de lucha no clasista está acompañado ya sea por la idea de que la importancia de la lucha de clase está disminuyendo o por la de que, a pesar de todo, el conflicto fundamental entre capital y trabajo todavía sigue siendo la forma más importante de conflicto. La comprensión del conflicto entre trabajo y capital como un conflicto externo que deja a ambos lados esencialmente incólumes conduce a la concepción del antagonismo como algo inmediato, algo en lo que ambos ladas están inmediata y empíricamente presentes. Y entonces vienen los problemas: dónde estaba la clase trabajadora en la lucha contra la guerra de Vietnam o contra las armas nucleares, dónde está la clase trabajadora en apoyo del levantamiento zapatista, cómo podemos hablar de revolución de la clase trabajadora cuando está en declive numéricamente, etcétera. Todas estas preguntas pueden responderse, por supuesto, pero la evidencia acumulada de una separación entre "la clase trabajadora" como un grupo identificable empíricamente y las formas más impresionantes de rebelión ha conducido progresivamente a minar la idea de que debería comprenderse el capitalismo en términos de antagonismo de clase.

El argumento aquí es que resulta fundamental comprender el capitalismo en términos de clase, pero que no puede entenderse el antagonismo de clase como una relación externa y que tampoco debe entenderse la clase de esta manera inmediata. La separación entre el hacer y lo hecho, como ya hemos comenzado a ver en el capítulo anterior y en la primera sección de éste, no es sólo un simple antagonismo entre los hacedores y los que se apropian de lo hecho. El poder-sobre capitalista, la separación entre el hacer y lo hecho, es como una de esas morbosas balas modernas que no simplemente atraviesan la carne de la víctima sino que explotan dentro de ella en miles de diferentes fragmentos. O, si queremos hacer una comparación menos horrorosa, el poder capitalista es como un cohete que sube rápidamente hacia el cielo y que explota en una multitud de llamas de colores. Centrarse en las llamas o en los fragmentos de la bala sin ver la trayectoria del cohete o del proyectil es lo que hace buena parte de la teoría posmoderna (o, en efecto, la teoría burguesa en general)[109]. Por otro lado,

[109] Dado que la totalidad del cohete y de las llamas es una totalidad hecha, su unidad sólo puede comprenderse desde la perspectiva del hacer, no desde la del lenguaje.

centrarse sólo en el movimiento primario de la bala o del cohete y tratar a las llamas y a los fragmentos como algo externo (como lucha no-clasista) es una concepción burda que no ayuda políticamente y que no convence teóricamente.

El concepto de fetichismo se refiere a la explosión de poder dentro de nosotras y de nosotros, no como algo que es distinto de la separación entre el hacer y lo hecho (como sucede con los conceptos "ideología" y "hegemonía"), sino como algo esencial a dicha separación. Ésta no sólo separa a los capitalistas de las trabajadoras y los trabajadores, sino que explota en nuestro interior, dando forma a cada aspecto de lo que hacemos y pensamos, transformando cada aliento de nuestras vidas en un momento de la lucha de clase. El por qué la revolución no se ha producido no es un problema de ellos sino el problema de un nosotros fragmentado.

Vivimos, entonces, en un "mundo encantado, pervertido y puesto de cabeza" en el que las relaciones entre personas existen en la forma de relaciones entre cosas. Las relaciones sociales están "cosificadas" o "reificadas". Lukács utiliza el término "reificación" en Historia y conciencia de clase, publicado en 1923. Tal como el término reificación sugiere, Lukács insiste en la relevancia que tiene en cada aspecto de la vida social.[110] La reificación no se asocia sólo con el proceso de trabajo inmediato, ni con algo que afecta sólo a los "trabajadores". "El destino del trabajador se convierte entonces en el destino universal de la sociedad entera".[111] "La transformación de la relación mercantil en una cosa de 'fantasmal objetividad' [...] imprime su estructura a toda la conciencia del hombre [...]. Y, como es natural, no hay ninguna forma de relaciones entre los hombres, ninguna posibilidad humana de dar vigencia a las 'propiedades' psíquicas y físicas, que no quede crecientemente sometida a esa forma de objetividad".[112]

V

La separación del hacer respecto de lo hecho (y su subordinación a lo hecho) establece el reino de la eseidad o de la identidad. La identidad es, quizás, la expresión más concentrada (y la más desafiante) del fetichismo o reificación. La ruptura del flujo del hacer priva al hacer de su movimiento. El hacer presente se subordina a lo hecho pasado. El trabajo vivo se subordina al trabajo muerto. El hacer se congela a mitad camino, se transforma en ser. La bella, inmovilizada por el hechizo de la bruja, al

[110] Véase Jay (1984: 109): "Este término, el que de hecho no se encuentra en Marx mismo, significó la cristalización del proceso vivo en cosas muertas, el que apareció como una 'segunda naturaleza' enajenada. La jaula de hierro de Weber de la racionalización burocrática, la 'tragedia de la cultura' de Simmel y la espacialización de la duración de Bergson fueron así parte de un proceso más general".

[111] Lukács (1985: 132).

[112] Ídem, 143.

perder su movimiento pierde su belleza: "bella durmiente" es una expresión contradictoria. El congelamiento no es absoluto (no más de lo que la ruptura del hacer es absoluta). No se trata de que todo se mantiene inmóvil, sino de que todo se encierra en una continuidad perpetua, todo se repite, todo se desplaza sobre rieles.
Si se mira el mundo desde el punto de vista del hacer, es claramente imposible decir "el mundo es", "las cosas son" o "yo soy". Desde la perspectiva del hacer es claro que todo es movimiento: el mundo es y no es, las cosas son y no son, yo soy y no soy. Si pensamos en términos del hacer, la contradicción inherente a estas afirmaciones no presenta problema: en el hacer voy más allá de mí mismo, el mundo se mueve más allá de sí mismo, etcétera. El cambio en mí, que implica mi hacer, significa que soy y no soy. Pero una vez que el hacer está quebrado, una vez que el hacer se subordina a lo hecho, el movimiento se interrumpe y la afirmación de que yo soy y no soy parece incoherente. Una vez que se rompe el hacer, ya no prevalece el hacer ni la contradicción. La identidad domina, la contradicción se aplasta. El mundo es, así son las cosas: si decimos" el mundo es y no es, así son y no son las cosas", estas afirmaciones parecen carecer de sentido, parecen ilógicas.
La identidad implica la homogeneización del tiempo. Cuando el flujo del hacer se rompe y se sujeta el hacer a lo hecho y a su acumulación cuantitativa, se fuerza a entrar el hacer dentro de ciertos carriles, se lo contiene dentro de ciertos parámetros. El hacer se reduce al trabajo enajenado, limitado al hacer-en-servicio-de-la-expansión-del-capital. Esto no sólo limita el contenido del hacer sino que le impone un cierto ritmo (que crece cada vez más). El trabajo enajenado, como hacer que se ha transformado, se mide cuantitativamente: es el trabajo de cierta cantidad de horas, es trabajo que produce algo que puede ser vendido por un precio, es trabajo que produce valor, trabajo que es recompensado cuantitativa mente en dinero por un salario. El hacer de las personas se convierte en un tren que se mueve cada vez más rápido, pero sobre rieles preestablecidos. "Con ello el tiempo pierde su carácter cualitativo, mutable, fluyente; cristaliza en un continuo lleno de ' cosas' exactamente delimitadas, cuantitativamente medibles […] y que es él mismo exactamente delimitado y cuantitativamente medible: un espacio."[113] El tiempo se convierte en el tiempo del reloj, en el tiempo tic-tac, en el que un tic es exactamente igual que otro: un tiempo que se mueve pero que permanece tiempo inmóvil, rutinario.[114] La variada intensidad del tiempo vivido, del tiempo de la pasión, de la felicidad y del dolor se subordina al tic-tac del reloj.
El tiempo homogéneo tiene como eje el presente. No se trata de que el pasado y el futuro se nieguen completamente sino de que el pasado, y en

---

[113] Ídem, 131.
[114] Para el análisis del establecimiento histórico de la hora reloj, véase Thompson (1967).

especial el futuro, están subordinados al presente: el pasado se entiende como la prehistoria del presente y el futuro se concibe como su extensión previsible. El tiempo es visto como un movimiento lineal entre el pasado y el futuro. Las posibilidades radicalmente alternativas para el futuro se dejan de lado como si fueran una ficción. Se suprime todo lo que yace, yacía o podría yacer por fuera de los carriles del tiempo marcado por el reloj. Las luchas pasadas que apuntaban hacia algo radicalmente diferente del presente son olvidadas. "Toda cosificación es un olvido", como afirman Horkheimer y Adorno.[115] El dominio de la identidad es el dominio de la amnesia. La memoria[116], y con ella la esperanza, están subordinadas al inflexible movimiento del reloj que no va hacia ningún lado. "Sólo con el abandono del concepto estático y cerrado de ser surge la verdadera dimensión de la esperanza".[117]

El dominio de la identidad implica ciertas jerarquías lingüísticas. Implica, por ejemplo, el dominio de un verbo, "es", sobre todos los demás.[118] En un mundo definido, los otros verbos se desactivan: su fuerza la limita aquello que es. El hacer es un hacer que no sólo está limitado por, sino impregnado de, lo que es: nuestra actividad cotidiana está forzada por e impregnada de lo que es.[119] Dicho de otro modo, la eseidad implica el dominio de los sustantivos sobre los verbos. Aquello que es se cristaliza, se consolida, se rigidiza en sustantivos: en los sustantivos se suprime o se contiene el movimiento. Así como el tiempo se convierte en el tiempo del reloj, el movimiento se convierte en movimiento del reloj, en el movimiento de un objeto sin sujeto, en un movimiento que se convierte en una cosa, en un movimiento antes que en un mover.

La separación del hacer respecto de lo hecho es la separación de la constitución o la génesis respecto de la existencia. Lo hecho es separado del hacer que lo hizo. Adquiere una existencia separada distinta del hacer que lo constituyó. Hago una silla. Desde la perspectiva del flujo social del hacer, existe una objetivación efímera de la silla: se la integra inmediatamente por medio de su uso (por medio del hacer) al flujo colectivo (si no se la utiliza, deja de ser una silla desde la perspectiva del hacer). Pero en el capitalismo la objetivación es más que algo efímero. La silla que he hecho existe ahora como la propiedad de mi empleador. Es una

---

[115] Véase Horkheimer y Adorno (1987: 288).

[116] Sobre las consecuencias revolucionarias del concepto de memoria véase Tischler (2000).

[117] Bloch (1993: 17).

[118] Véase Foucault (1998a: 99): "Toda la especie de los verbos se remite a uno solo, el que significa ser". Él se refiere aquí a la episteme clásica, pero es posible sostener lo mismo para todo el período capitalista.

[119] Nótese que esto es verdad incluso en aquellas teorías que se centran en la competencia o en el conflicto político. Éstas tienden a entender el conflicto de manera tal que promueve la reproducción del todo. Incluso en aquellas que ponen énfasis en la inestabilidad existe un supuesto dominante de equilibrio. En las teorías económicas que no tratan la crisis como algo anormal sino como parte integral de la economía (como en el caso de Schumpeter, por ejemplo), existe sin embargo el supuesto funcionalista de que debería entenderse la crisis como reestructuración, como "destrucción creativa", como aquello que origina los cambios necesarios para la reproducción del capitalismo en su conjunto.

mercancía que puede ser vendida. Su existencia está completamente separada de su constitución. Efectivamente, su constitución o génesis (el hacer que la hizo) es negado por su existencia como mercancía: se lo olvida, es algo totalmente indiferente a la existencia de la silla. El comprador utiliza la silla y en ese sentido la reincorpora en el hacer, pero el flujo está (real y aparentemente) roto: no existe en absoluto relación directa entre el hacer del usuario y el hacer del hacedor. La existencia adquiere duración. El tiempo de existencia de la silla es un tiempo de duración: la silla ahora es, su no-eseidad se olvida totalmente. La constitución y la existencia están separadas. Lo constituido niega el constituir; lo hecho, el hacer; el objeto, el sujeto. El objeto constituido adquiere una identidad durable, se convierte en una estructura aparentemente autónoma. Esta separación (tanto real como aparente) es crucial para la estabilidad del capitalismo. La afirmación que dice no así son las cosas" presupone esa separación. La separación entre constitución y existencia es el cierre de las alternativas radicales.[120]

VI

La separación del hacer respecto de lo hecho y la transformación del hacer en ser (identidad) que esto implica es el núcleo no sólo de la rigidización del tiempo sino también de la separación de cada aspecto de las relaciones sociales. Si el flujo social del hacer es lo que entrelaza las vidas de las personas, si es la formación material de un "nosotros", entonces la fractura del hacer colectivo que implica el capitalismo separa el entrelazamiento, separa los lazos individuales de la madeja. Si el flujo del hacer implica comunidad, una comunidad a través del tiempo y del espacio, entonces la ruptura de tal flujo desmembra toda posibilidad de comunidad.

La ruptura del flujo colectivo del hacer trae aparejada la individualización de los hacedores. Para que el intercambio de mercancías tenga lugar, tanto las mercancías como los productores deben ser abstraídos de la colectividad del hacer. "Para que esta enajenación [de mercancías] sea recíproca, los hombres no necesitan más que enfrentarse implícitamente como propietarios privados de esas cosas enajenables, enfrentándose, precisamente por eso, como personas independientes entre sí. Tal relación de ajenidad recíproca, sin embargo, no existe para los miembros 'de una entidad comunitaria de origen natural".[121] El punto de partida para el pensamiento no es la persona-como-parte-de-la-comunidad, sino el individuo como una persona con su propia identidad distintiva. La comunidad puede, desde ese momento, ser imaginada sólo como el

[120] Sobre la separación entre constitución y existencia, véase Bonefeld (1995).
[121] Marx (1990: 107).

agregado de individuos discretos, como la unión de seres en lugar del flujo de haceres.

El individuo se separa de la colectividad. Tal como afirma el joven Marx, es separado de su ser genérico o vida genérica. En la idea burguesa de ciencia, es decir, en la idea de ciencia que supone que la sociedad capitalista es permanente, este distanciamiento del individuo respecto de la comunidad se considera una virtud. Cuanto más separado esté el científico de la comunidad que está estudiando, tanto mejor. El científico ideal sería un observador ubicado en la luna, desde donde sería capaz de analizar la sociedad con verdadera objetividad. La colectividad y la sociedad se convierten en un objeto separado del sujeto por la mayor distancia posible.

Según esta manera de pensar, ciencia y objetividad se consideran sinónimos. Estudiar algo científicamente es estudiado de manera objetiva o, si esto no fuera posible, entonces el científico debe hacer lo que mejor pueda para acercarse a la objetividad, para mantener una distancia respecto del objeto de estudio. Aquí la objetividad significa suprimir todo lo posible nuestra propia subjetividad: se considera, por definición, que un juicio subjetivo es acientífico. De este modo, la idea de lo científico se basa en una falsedad obvia, a saber, en la idea de que es posible expresar un pensamiento que excluya al pensador. (Esto no quiere decir, por supuesto, que un juicio explícitamente subjetivo sea por eso necesariamente correcto o científico).

La identidad implica, así, un discurso en tercera persona. Para escribir científicamente sobre las cosas, lo hacemos en tercera persona, en términos de esto o ellos: los partidos políticos son tal y cual cosa; el marxismo es de tal modo y de tal otro; Gran Bretaña es esto o aquello. El discurso en primera persona (estoy aburrido de los partidos políticos; queremos una vida mejor; y sobre todo: gritamos) se considera acientífico. La investigación o la teoría es, por tanto, la investigación de algo o sobre algo, como cuando afirmamos que la teoría social es el estudio de la sociedad, que ése es un libro sobre marxismo, que hoy vamos a aprender algo sobre México en el siglo XIX. En cada caso, la preposición de o sobre marca una separación o una distancia entre el estudiante o el teórico y el objeto de estudio.[122] El "conocimiento acerca de" es simplemente la otra cara del poder-sobre. Los mejores estudiantes o los mejores teóricos de la sociedad son aquellos que pueden observada como si permanecieran fuera de ella, como si estuvieran mirando la vida humana desde la luna (los estudiantes que encuentran difícil esta pretensión frecuentemente tienen problemas para lograr que su trabajo obtenga reconocimiento, aun cuando, debemos insistir, esto no significa que la primera persona del discurso sea por ello correcta). La teoría, entonces, es lo que la palabra "teoría" sugiere: una

[122] Para una crítica de la "teoría de" véase Gunn (1992).

visión o contemplación de un objeto externo. El sujeto está presente, pero como un observador, como un sujeto pasivo en lugar de activo, como un sujeto de-subjetivado, en resumen como un sujeto objetivado. Si escribimos sobre "esto", entonces el único modo en el cual podemos aparecer científicamente es como observador (*voyeur*).[123] En consecuencia, precisamente porque se considera que la teoría existe separada del teórico, se la ve como algo que puede ser" aplicado" al mundo.

La tercera persona de la que hablamos es una tercera persona del presente del indicativo. Para el pensamiento que toma como su base la identidad lo importante son las cosas como son, no las cosas como podrían ser o como deseamos que fueran. No hay espacio para 'el subjuntivo en el discurso científico del pensamiento identitario. Si nosotros estamos excluidos, entonces nuestros sueños, nuestros deseos y nuestros miedos también lo están. El modo subjuntivo, el modo de las incertidumbres, las inquietudes, las ansiedades, los anhelos, las posibilidades, el modo del todavía-no no tiene lugar en el mundo de la objetividad. El lenguaje del mundo del "así-son-las-cosas" está firmemente en modo indicativo.

La ruptura del flujo social del hacer implica, entonces, que yo (no ya un nosotros vago) como un científico social me abstraigo de mis sentimientos y de mi posición en la sociedad e intento comprenderla tal como es. La sociedad se presenta a sí misma ante mí como una masa de particulares, como una multitud de fenómenos discretos. Yo procedo tratando de definir el fenómeno particular que quiero estudiar y luego buscando la conexión entre esos fenómenos definidos.

La identidad implica definición. Una vez que se fractura el flujo social del hacer, una vez que las relaciones se fragmentan en relaciones entre cosas discretas, entonces un conocimiento que tome por dada esa fragmentación sólo puede proceder por medio de la definición, delimitando cada cosa, cada fenómeno, cada persona o grupo de personas. El conocimiento procede mediante la definición: se conoce algo si puede ser definido. ¿Qué es la política? ¿Qué es la sociología? ¿Qué es la economía? ¿Qué es un partido político? ¿Qué es el marxismo? Las preguntas introductorias a los estudios en las escuelas o en las universidades son, habitualmente, preguntas de definición. Las tesis de pos grado habitualmente comienzan con una definición o una delimitación del objeto de estudio. La definición es la descripción de una identidad distinta de otras identidades. La definición aspira a delimitar identidades de una manera no-contradictoria: si defino x, desde la perspectiva de la definición no tiene ningún sentido decir que x es tanto X como no-x. La definición fija las relaciones sociales en su eseidad estática, fragmentada, reificada. Un mundo de definiciones es un mundo limpio, un mundo de divisiones claras, un mundo de

[123] Sobre los orígenes y los usos cambiantes de la palabra "teoría", véase Williams (1976: 266 - 268).

exclusión, un mundo en el que el otro está claramente separado como otro. La definición constituye la otredad. La definición de x constituye a no-X como otro. Si me defino a mí mismo como inglés, entonces no soy irlandés; si me defino como blanco, entonces no soy negro; si me defino corno ario, entonces no soy judío. Los irlandeses, los negros, los judíos, son los Otros, No-Nosotros. El proceso de definición contiene todo un mundo de horror.

La definición nos excluye como sujetos activos. Los nosotros que comenzamos este libro, los nosotros todavía inexplorados que queremos cambiar el mundo, estamos excluidos desde una visión definicional del mundo. Cuando definimos algo, normalmente lo hacemos como algo separado de nosotros. La definición constituye a lo que se define como un objeto, como un objeto que, mediante su definición, se separa del sujeto. No es diferente cuando nosotros nos definimos, como en el caso de "nosotras somos mujeres" o "nosotros somos la clase trabajadora": la definición nos delimita, niega nuestra subjetividad activa (al menos en relación con aquello que se define), nos objetiva. El nosotros-que-queremos-cambiar-el-mundo no puede ser definido.[124]

El mundo de la identidad es un mundo de particulares individualizados y atomizados. La mesa es una mesa, la silla es una silla, Gran Bretaña es Gran Bretaña, México es México. La fragmentación es fundamental para el pensamiento identitario. El mundo es un mundo fragmentado. Un mundo de la identidad absoluta es también por eso un mundo de la diferencia absoluta. El conocimiento del mundo está igualmente fragmentado en las diferentes disciplinas. El estudio de la sociedad se realiza a través de la sociología, la ciencia política, la economía, la historia, la antropología, y así sucesivamente, con todas sus distintas subdisciplinas y especializaciones sin fin, que descansan a su vez en conceptos fragmentados del espacio (Gran Bretaña, México, España), del tiempo (el siglo XIX, la década de los noventa) y de la actividad social (la economía, el sistema político).

VII

Pero ¿qué hay más allá de esta fragmentación? Un mundo compuesto puramente de particulares sería imposible de conceptualizar e imposible de habitar. La fragmentación del hacer es la fragmentación de la socialidad, pero algún tipo de socialidad es necesario, tanto práctica como conceptualmente. La socialidad no es ya un entrelazamiento comunal del hacer, sino más bien un poner juntos a los particulares dentro de la misma

[124] En un sentido similar véase Smith (1996): "Podría decirse que los seres humanos son esa parte de la naturaleza que es auto-creadora, auto-consciente y social. Esto no es, por supuesto, una definición. De hecho, no se puede adjudicar una definición -literalmente, poner un límite- a algo cuyo modo de existencia consiste en convertirse continuamente a sí mismo en otra cosa".

bolsa, así como podría decirse que papas dentro de una bolsa constituyen una colectividad, para adaptar la famosa descripción que hace Marx de los campesinos como clase.[125] Las colectividades se forman sobre la base de la identidad, sobre la base del ser, en lugar de hacerla sobre el movimiento del hacer. Éste es el proceso de clasificación. El hacer puede ser parte del proceso de clasificación pero es un hacer muerto, un hacer contenido dentro de una identidad, dentro de un rolo personaje: la clasificación de los doctores como un grupo, por ejemplo, no se basa en el entrelazamiento de su hacer sino en su definición como cierto tipo de hacedor, en la imposición de un personaje de doctor. Las clases, en este sentido, siempre son más o menos arbitrarias: cualquier conjunto de identidades puede ser arrojado dentro de una bolsa, subdividido en bolsas más pequeñas, puesto con otras bolsas en contenedores más grandes, etcétera.

La fractura del hacer es aquello que, por medio de la definición y la clasificación, constituye las identidades colectivas. La fractura del hacer es lo que crea la idea de que las personas son algo (lo que sea: doctores, profesores, judíos, negros, mujeres) como si esa identidad excluyera su negación simultánea. Desde la perspectiva del hacer las personas simultáneamente son y no son doctores, son y no son judíos, mujeres, etcétera, simplemente porque el hacer implica un movimiento constante contra-y-más-allá de cualquier cosa que somos. Desde la perspectiva del hacer, la definición no puede ser más que una postulación evanescente de identidad que es inmediatamente trascendida.[126] La barrera entre lo que uno es y no es, entre el sí mismo colectivo y el otro colectivo no puede, por lo tanto, ser vista como fija o absoluta. Sólo si se toma la identidad como el punto de partida propio, sólo si uno comienza desde la aceptación de la ruptura del hacer, etiquetas como "negro", "judío", "irlandés", etcétera, por ejemplo, asumen el carácter de algo establecido. La idea de una política de "identidad" que toma tales etiquetas como dadas inevitablemente contribuye a la fijación de las identidades. El apelar al ser, a la identidad, a lo que uno es, siempre implica la consolidación de la identidad, el refuerzo, por lo tanto, de la fractura del hacer, es decir, el refuerzo del capita1.[127]

En la medida en que uno permanezca dentro del concepto de identidad, entonces, hay poca diferencia en pensarla en términos de mujer u hombre, negro o blanco, homosexual o heterosexual, irlandés o inglés, israelí o palestina. Esto no significa, sin embargo, que esas categorías sean

[125] Marx (1973: 133).

[126] "Y esta historia consiste precisamente en que toda fijación se degrada en mera apariencia: la historia es precisamente historia de la ininterrumpida transformación de las formas de objetividad que configuran la existencia del hombre". Lukács (1985: 241. Itálicas en el original).

[127] Un punto central del movimiento zapatista es que, por ejemplo, nunca se. ha definido a sí mismo como "indígena" ni tampoco ha negado su carácter indígena. Más bien, ha habido una definición simultánea y una trascendencia: "somos indígenas y más que eso", Véase Holloway (1998).

simétricas, que las luchas de los negros puedan ser tratadas simplemente como equivalentes a las luchas de los blancos, o que el movimiento feminista sea lo mismo que un movimiento de los hombres. No puede hacerse la distinción sobre la base de la identidad: sería disparatado decir que hay buenas y malas identidades. La distinción reside más bien en el hecho de que existen varias situaciones en las que una oración aparentemente afirmativa, identitaria, conlleva una carga negativa, anti identitaria. Decir "soy negro" en una sociedad que se caracteriza por discriminar a los negros es desafiarla, ya que claramente no es lo mismo decir, en esa misma sociedad, "soy blanco": a pesar de su forma afirmativa, identitaria, es una oración negativa, anti-identitaria. Decir "somos indígenas" en una sociedad que sistemáticamente niega la dignidad de los indígenas es una manera de sostener la dignidad, de negar la negación de la dignidad, de decir" somos indígenas y más que eso". La carga negativa de tales oraciones, sin embargo, no puede ser entendida de una manera fija: depende de la situación particular y siempre es frágil. Decir "soy judío" en la Alemania nazi no es lo mismo que decir en la actualidad "soy judío" en Israel; decir "soy negro" en la Sudáfrica del apartheid no es lo mismo que decirlo en Sudáfrica luego del apartheid. Existe una tensión en tales oraciones afirmativas-negativas, una tensión en la que lo positivo constantemente amenaza con absorber a lo negativo. Así, por ejemplo, el nacionalismo de los oprimidos (el nacionalismo antiimperialista), aunque puede apuntar a una transformación social radical, es desviado con facilidad de sus objetivos más amplios al reemplazar simplemente sus capitalistas por los nuestros, como lo muestra con claridad la historia de los movimientos anticoloniales. De manera alternativa, por supuesto, la tensión positiva-negativa también puede explotar en la dirección opuesta, en un movimiento explícitamente anti-identitario, como muestra actualmente el caso del movimiento zapatista en México.

La clasificación, la formación de identidades colectivas sobre la base de la definición no tiene sólo, por supuesto, relevancia política inmediata. Es fundamental para el procedimiento científico tal como éste es concebido en la sociedad capitalista.[128] Es el núcleo de la abstracción formal: el intento de conceptualizar el mundo sobre la base de categorías estáticas y no contradictorias en lugar de hacerlo sobre la base del movimiento y la contradicción (abstracción sustantiva o determinada).[129] La abstracción formal, la abstracción sobre la base de la identidad, en otras palabras, es la base de todos los métodos y procedimientos reconocidos como científicos en nuestras instituciones de enseñanza y aprendizaje.

---

[128] Sobre la complementariedad entre la investigación empírica (la búsqueda de nuevas definiciones) y la clasificación (el catalogar teórico de nuevo material), véase Horkheimer (s.d.).

[129] Sobre este punto véase Gunn (1987b) y (1992); Bonefeld (1987)

Por medio de la clasificación se forman jerarquías conceptuales. Los particulares se ordenan bajo los universales, los universales bajo universales de mayor nivel y así sucesivamente. Esto es una silla de escritorio; la silla de escritorio es una silla recta, la silla recta es una silla; la silla es una especie de mueble. Se establece una jerarquía de especies y géneros: una silla de escritorio es una especie, o un tipo, O una forma, o una clase de silla recta. El ordenamiento jerárquico de los conceptos es al mismo tiempo un proceso de formalización: el concepto de silla (o mueble) se separa cada vez más de cualquier contenido particular. Unos labios se tocan en un beso; una bala se dispara hacia su víctima. Tanto el contacto de los labios como el dispararse de la bala son formas de movimiento. Podemos hablar de ambos movimientos de tal modo que se abstraiga completamente los diferentes contenidos de besar y asesinar.
La formalización, la abstracción del contenido, hace posible la cuantificación y la matematización del objeto de estudio.[130] Una vez que el contacto de los labios y el dispararse de la bala se clasifican como formas de movimiento, se posibilita compararlos cuantitativamente según la velocidad con la que se mueven los diferentes objetos. En la cuantificación se deja atrás todo contenido: labios y balas se juntan bajo la irrebatible suposición de que 1 es igual a 1, 2 es igual a 2,3 es igual a 3 y así sucesivamente.
La cuantificación, sin embargo, es sólo un aspecto del modo en que la matemática desarrolla la abstracción formal inherente a la identificación. Si X es x e y es Y, entonces el único modo en que podemos relacionarlas entre sí es formalmente, abstrayéndolas de su contenido particular. Si clasificamos a José y a María como personas no lo hacemos negando sus identidades particulares (José sigue siendo José, María sigue siendo María) sino haciendo abstracción de ellas, dejando a un lado sus contendidos particulares en tanto José o María y concentrándonos en su equivalencia formal en cuanto personas. La abstracción formal es al mismo tiempo homogeneización: en el pensamiento identitario una persona es igual a otra del mismo modo homogéneo en que un tic de tiempo es igual a otro y un metro cuadrado de espacio es igual a otro. Una vez que las particularidades se dejan atrás es posible, desarrollar un razonamiento formal que aspire a convertir la estructura entera de la identificación y la clasificación en algo tan riguroso, ordenado y no-contradictorio como sea posible. La lógica forma1[131] y la matemática parten de la simple identidad X es igual a X y desarrollan sus consecuencias hasta el mayor grado posible. Si x no es x, si x es tanto X como no x, entonces la base de la matemática se destruye. La

[130] Para la discusión de la relación entre la abstracción matemática y el intercambio mercantil, véase Sohn-Rethel (1980).
[131] Tal como afirma Bublitz (1998: 12): "La reducción de nuestro mundo a principios lógicos inamovibles es buena para demostrar, en principio, que tenemos que vivir de la manera en la que lo hacemos, pero no es buena para comprender que esta forma sepulta nuestra humanidad".

exclusión mutua de x y no-X se expresa más claramente en la lógica binaria (el álgebra booleana), en donde todo se expresa como 1 ó 0, Verdadero o Falso, Sí o No. Aquí no hay lugar para el sí-y-no o el puede ser de la experiencia común.[132]

La separación del hacer respecto de lo hecho que es la base del fetichismo o reificación, implica así una formalización creciente de las relaciones sociales y una formalización correspondiente del pensamiento. Durante el iluminismo, el complemento filosófico del establecimiento de las relaciones sociales capitalistas, la razón se vuelve cada vez más formalizada. Mientras que antes la idea de razón se había relacionado con la búsqueda de lo bueno o lo verdadero, durante el iluminismo se limita progresivamente al establecimiento de lo formalmente correcto. La verdad se reduce a "lo formalmente correcto": más allá de eso, se la considera asunto de juicio subjetivo. Qué es lo formalmente correcto puede considerarse como un problema matemático que se abstrae completamente del contenido del asunto. La tendencia de la teoría es "que apunta a un sistema de signos puramente matemáticos".[133] En esta "universalidad formalista creciente de la razón el valor del juicio no tiene nada que ver con la razón y la ciencia. Es visto como asunto de preferencia subjetiva si uno decide libertad u obediencia, democracia o fascismo, iluminismo o autoridad, cultura de masa o verdad".[134] La razón se separa de la comprensión; el pensamiento, del ser. La razón se convierte en asunto de eficiencia, "la adaptación óptima de los medios a los fines".[135] La razón, en otras palabras, se convierte en razón instrumental, en un medio para alcanzar un fin en lugar de escudriñar o criticar el fin en sí mismo. La reificación implica la pérdida de significado o, más bien, el significar se convierte en el proceso puramente formal de adecuar los medios a un fin. La destrucción nuclear es el resultado del pensamiento racional. Cuando tal racionalidad lo juzga, nuestro grito aparece como irracional.

La formalización de la razón es al mismo tiempo la separación de lo que es respecto de lo que debería ser. El pensamiento racional ahora está preocupado por lo que es y su ordenamiento racional (eficiente). Esto no significa la eliminación del "debería" sino su separación respecto del" es": una cosa es lo que es y otra, lo que debería ser. La mayoría de las personas estaría de acuerdo en que no debería haber niños que estuvieran obligados a vivir en las calles pero (y así continúa su argumento) la realidad es diferente. El estudio de la sociedad, ya sea el que realizan la sociología, la política, la economía o cualquier otra "disciplina" de la ciencia social, es el estudio de lo que es. La pregunta por lo que debería ser también puede

---

[132] Durante los últimos cincuenta años la lógica binaria ha sido elaborada con un impacto práctico extraordinario, por supuesto, en el desarrollo de la informática.

[133] Horkheimer (s. d.: 225).

[134] Horkheimer (1978b: 31).

[135] Ídem, 28.

resultar interesante, pero no debemos borrar la distinción entre ambos, no debemos confundir la realidad con los sueños. En la medida en la que se los mantenga separados, no hay problema. El razonamiento moralista acerca de lo que debería ser, lejos de socavar lo que es, de hecho lo refuerza: "[…] el principio del deber-ser presupone un ser al cual es por principio inaplicable la categoría de deber-ser. De modo que es precisamente por adoptar la intención que tiene el sujeto (de no aceptar puramente su existencia empíricamente dada) la forma del deber-ser, precisamente por eso la forma empírica inmediatamente dada recibe confirmación y consagración filosófica, se eterniza filosóficamente".[136]

En la medida en que realmente existe una abstracción formal de las relaciones sociales, dichas relaciones pueden entenderse como gobernadas por leyes y se vuelve posible hablar de las "leyes del desarrollo capitalista". Los propietarios del capital no controlan la sociedad capitalista. Más bien, ellos también están sujetos a las leyes del desarrollo capitalista, leyes que reflejan la separación del hacedor respecto del hacer, la autonomía del hacer. Las personas no pueden hacer más que adaptarse a esas "leyes" que no controlan: "el hombre en la sociedad capitalista se enfrenta con la realidad que él mismo (en cuanto clase) 'hace'; como con una naturaleza que le fuera esencialmente ajena, se encuentra sometido sin resistencia a sus 'leyes' y su actividad no puede consistir sino en aprovechar el funcionamiento necesario y ciego de algunas leyes utilizadas en su propio interés egoísta. Pero incluso en esa' actividad' sigue siendo el hombre esencialmente objeto del acaecer, no sujeto del mismo".[137] La libertad, en este contexto, se convierte simplemente en conocimiento de y subordinación a las leyes, en la aceptación de la necesidad.[138] Entonces, la naturaleza limitada por leyes de la sociedad capitalista y la posibilidad del estudio científico de esas leyes no es otra cosa que una expresión del hecho de que los hacedores no controlan su hacer y que "todas las relaciones humanas [...] van tomando cada vez más las formas de objetividad de los elementos abstractos de la conceptualización científico-natural, de los sustratos abstractos de las leyes naturales".[139]

VIII

Podríamos continuar y continuar con el argumento. El punto es que en la base de una estructura social inmensamente compleja reside un simple principio: la identidad. El principio de identidad es tan básico para la

[136] Lukács (1985: 212).
[137] Ídem, 183.
[138] A esta visión de la libertad adhieren tanto Kant como Engels. Para una crítica, véase Adorno (1986: 248 - 250).
[139] Lukács (1985: 178).

organización social capitalista que subrayar su importancia parece ser algo absolutamente carente de significado, simplemente porque parece ser tan obvio. Sin embargo, no lo es tanto. La idea de que una persona es x sin la comprensión simultánea de que no es X está arraigada en algo que está muy lejos de ser obvio, a saber: la separación cotidianamente repetida de lo hecho respecto del hacer, la confiscación cotidianamente repetida que los hacedores padecen del producto de su hacer y su definición como propiedad de algún otro. Esta identificación muy real, muy material (esta cosa es mía, no tuya) se expande como una grieta en cada aspecto de nuestra organización social y en cada aspecto de nuestra conciencia.

La identidad es la antítesis del reconocimiento mutuo, de la comunidad, de la amistad y del amor.[140] Si digo "Yo soy x", esto implica que mi ser x no depende de nadie más, que no depende del reconocimiento de ningún otro. Permanezco solo, las relaciones que tengo con otras personas son completamente periféricas respecto de mi ser. El reconocimiento social es algo externo a mí, algo que viene por medio del mercado cuando puedo vender mi producto o mi propia capacidad de hacer cosas a un precio más alto (por medio de un ascenso, por ejemplo). Las otras personas son sólo eso, otros. Vistas a través de la lente de la identidad, las relaciones entre las personas son externas. Tal como lo señala Bublitz en su discusión sobre Aristóteles,[141] la amistad y el amor son imposibles de conceptualizar sobre la base de una lógica formal de la identidad. No puede haber reconocimiento mutuo, no puede haber un reconocimiento de nosotros propio en los otros o de los otros en nosotros. Desde una perspectiva identitaria, el nosotros con el que comenzamos no puede ser más que una bolsa de papas arbitraria o una socialidad falsa (y amenazante) sin bases reales. No existe espacio para la inter-penetración mutua de la existencia que experimentamos corno amistad o amor. La enemistad, por otro lado, es fácil de entender: el otro es el otro. El otro no es parte de nosotros y nosotros no somos parte del otro.[142]

Resulta claro que el proceso de identificación no es externo a nosotros. Somos activos en el proceso de identificar o reificar las relaciones sociales, así corno somos activos en producir lo hecho que se vuelve contra nuestro hacer. No existe sujeto inocente. El poder-sobre nos alcanza y nos transforma, forzándonos a participar de manera activa en su reproducción. La rigidación de las relaciones sociales, el así-son-las-cosas que enfrenta nuestro grito no está sólo fuera de nosotros (en la sociedad), sino que nos alcanza también interiormente, en la manera en que pensamos, actuamos,

[140] Véase el importante ensayo de Ute Bublitz sobre *"Definition and Friendship"* ["Definición y amistad"] en Bublitz (1998).
[141] Bublitz, (1998: 34 y ss.).
[142] En este sentido, la teoría política de Carl Schmitt, al centrarse en la distinción entre amigo y enemigo es, simplemente, el desarrollo coherente de la lógica de la identidad: véase Schmitt (1987). Existe una enorme diferencia entre esto y el concepto anti-identitario de Marx de lucha de clases.

somos y en el hecho de que somos. En el proceso de ser separados de nuestro hecho y nuestro hacer, nosotros mismos somos los dañados. Nuestra actividad es transformada en pasividad, nuestra voluntad de hacer cosas es transformada en la codicia por dinero, nuestra cooperación con los compañeros hacedores es transformada en una relación instrumental mediada por el dinero o por la competencia. La inocencia de nuestro hacer, de nuestro poder-hacer, se convierte en una participación culpable en el ejercicio del poder-sobre. Nuestro extrañamiento del hacer es auto-extrañamiento. Aquí no hay sujeto puro, impaciente revolucionario, sino humanidad dañada. Todos estamos profundamente involucrados en la construcción de la realidad identitaria y este proceso es la construcción de nosotros mismos.

La realidad que nos enfrenta llega hasta nuestro interior.

Aquello contra lo que gritamos no está sólo allí afuera, está también dentro. Parece invadimos por completo, convertirse en nosotros. Eso es lo que hace que nuestro grito sea tan angustiado, tan desesperado. Eso también es lo que hace que parezca no tener esperanza. Por momentos nuestro grito mismo es la única grieta de esperanza. La realidad, la realidad del capital, parece algo de lo que no se puede escapar. Tal corno afirma Marcuse: "el individuo sin libertad introyecta a sus dominadores y sus mandamientos dentro de su propio aparato mental. La lucha contra la libertad se reproduce a sí misma, en la psique del hombre, corno la propia represión del individuo reprimido, y a su vez su propia represión sostiene a sus dominadores y sus instituciones".[143] Esta introyección de nuestros dominadores es la introyección de una realidad identitaria, enajenada (teorizada por Freud corno realidad absoluta, biológicamente determinada en lugar de una forma de realidad históricamente específica), a la cual subordinamos nuestra búsqueda del placer.[144]

La reificación, por lo tanto, no sólo se refiere al dominio del objeto sino a la creación de un sujeto particularmente dislocado. La separación del hacedor respecto del hacer y de lo hecho crea un hacedor que queda a la deriva respecto del hacer, que es subordinado a lo hecho, pero que aparece corno completamente independiente de él. La separación de las personas de la trama social del hacer las constituye corno individuos libres, libres no sólo en el doble sentido indicado por Marx, a saber, libres de las ataduras personales y libres del acceso a los medios de supervivencia, sino también

[143] Marcuse (1986: 32).

[144] Marcuse (1986) se refiere a la forma específicamente histórica del principio de realidad como principio de actuación. Lo mismo afirma en términos pre-freudianos Paul Lafargue en las primeras líneas de *El derecho a la pereza*: "Una extraña pasión invade a las clases obreras de los países de civilización capitalista; una pasión que en la sociedad moderna tiene por consecuencia las miserias individuales y sociales que desde el siglo XVII a esta parte torturan a la triste humanidad. Esa pasión es el amor al trabajo, furibundo frenesí del trabajo, llevado hasta el agotamiento de las fuerzas vitales del individuo y su progenitura" (1964: 23).

libres de la responsabilidad con respecto a la comunidad y libres en el sentido de una participación significativa en el hacer colectivo. Mientras nuestra discusión ha mostrado que la fractura del hacer significa que el sujeto también está fracturado (enajenado, angustiado, dañado), el sujeto de la teoría burguesa es un individuo inocente, saludable, que se autodetermina libremente: admitámoslo, algunos individuos tienen problemas psicológicos, pero son sólo problemas personales, no tienen nada que ver con la esquizofrenia social que atraviesa cada aspecto de nuestra existencia. Cuanto más se tome como segura la subordinación a lo hecho, tanto más libre aparece el sujeto individual. Cuanto de manera más completa se establezca la identificación como algo simplemente más allá del cuestionamiento, más allá del pensamiento, tanto más libre aparece la sociedad. Cuanto más profundamente somos no libres, tanto más liberados parecemos. La libertad ilusoria del ciudadano es la contrapartida de la comunidad ilusoria del Estado. Vivimos en una sociedad libre, ¿no es así? No es extraño que nuestro grito sea tan violento.

Tenemos, entonces, dos conceptos de sujeto. El sujeto de la teoría burguesa es un individuo libre, mientras que la subjetividad que ha sido central en nuestro desarrollo es una subjetividad colectiva desgarrada por la separación del hacer respecto de lo hecho, un sujeto atomizado dañado hasta sus rincones más profundos. El sujeto de la teoría burguesa no grita, mientras que nuestro sujeto grita tan fuerte que su grito llega al cielo, no por algo en particular, sino a causa de su subjetividad desgarrada. Para la teoría burguesa la subjetividad es identidad, mientras que en nuestro argumento, la subjetividad es la negación de la identidad.

No hay duda de que el primer concepto, el del sujeto saludable, inocente, a menudo ha sido transferido por algunas corrientes marxistas al concepto de clase trabajadora. Nos vienen a la mente las imágenes soviéticas de la clase trabajadora heroica, pero la imagen del revolucionario heroico va más allá de la experiencia soviética. En este contexto es posible comprender la preocupación de algunos teóricos (estructuralistas, posestructuralistas, posmodernos) por atacar la noción de sujeto. Mucho de lo que se ve como ataque a la subjetividad es simplemente un ataque a la identidad, a la identificación burguesa de la subjetividad con la identidad. Así, por ejemplo, cuando Foucault habla de (y analiza en detalle) la "inmensa obra a la cual Occidente sometió a generaciones a fin de producir […] la sujeción de los hombres, quiero decir: su constitución como 'sujetos', en los dos sentidos de la palabra"[145], esta afirmación es entonces seguramente correcta en relación con la constitución del sujeto "libre" de la sociedad capitalista, el que está efectivamente sujeto en ambos sentidos de la palabra. Identificar el sujeto burgués con la subjetividad como un todo, sin

[145] Cf. cap. 1, nota 3.

embargo, es el más violento de los errores. Confundir subjetividad con identidad y criticar la subjetividad en un intento de atacar la identidad conduce sólo a un atolladero total dado que la subjetividad, como movimiento, como negación de la eseidad, es la única base posible para ir más allá de la identidad y, por lo tanto, más allá del sujeto burgués.[146]

IX

El fetichismo es una ilusión real. Como hemos visto, Marx insiste en que en una sociedad productora de mercancías: "las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les ponen de manifiesto como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas".[147] Las categorías fetichizadas de pensamiento expresan una realidad efectivamente fetichizada. Si vemos la teoría como un momento de la práctica, el pensamiento como un momento del hacer, entonces existe una continuidad entre la fetichización del pensamiento y la fetichización de la práctica. La fetichización (y por lo tanto la enajenación, la reificación, la identificación, etc.) no se refiere sólo a procesos de pensamiento sino a la separación material de lo hecho respecto del hacer de la que son parte esos procesos conceptuales. De esta forma, la fetichización no puede ser superada sólo en el pensamiento: la superación de la fetichización significa la superación de la separación del hacer y lo hecho.

Esto es importante porque el concepto de fetichismo (y el concepto de enajenación, etc.) pierde su fuerza si se lo abstrae de la separación material del hacer y de lo hecho sobre la que se funda. La fetichización es central al proceso material por el que lo hecho es arrancado del hacedor. Si se realiza una separación entre el proceso material de explotación y la fetichización del pensamiento, entonces la enajenación o fetichización queda reducida a una herramienta de crítica cultural, a un gemido sofisticado. Como efectivamente señala Adorno "la teoría crítica se convierte aceptable idealistamente para la conciencia dominante y el inconsciente colectivo".[148] Esto es reproducir en el concepto de fetichización mismo

---

[146] En sus últimos años, Foucault luchó para liberarse del atolladero teórico y político al que lo habían conducido sus primeros trabajos. Para una descripción útil, véase Ashe et. al., (1999: 88 y ss.); Best y Kellner (1991).

[147] Marx (1990: 89).

[148] Adorno (1986: 191). Aquí el análisis de Adorno es bastante confuso, precisamente porque toma la reificación y la enajenación para referirse a formas de conciencia en lugar de a la continuidad de la separación conceptual y material. De ahí, su afirmación de que: "La dialéctica podrá comportarse tan polémicamente como se quiera; siempre será tan irreductible a la cosificación como a cualquier otra categoría aislada". Esto sólo tiene sentido si la reificación se abstrae del proceso material de separación del hacer y lo hecho.

precisamente esa separación entre "económico" y "cultural" que critica el concepto de fetichismo.

La violencia de la identificación, entonces, no es meramente conceptual. El método científico de pensamiento identitario es el ejercicio del poder-sobre. El poder se ejerce sobre las personas por medio de su identificación efectiva.[149] Así, la producción capitalista se basa en la identificación: esto es mío. La ley también se basa en la identidad: la persona sujeta a un proceso legal es identificada, separada de todas aquellas otras que de alguna manera podrían ser consideradas como co-responsables. La identificación se expresa de manera netamente física: en los testigos que identifican a la persona acusada de un crimen, en el tratamiento de la persona acusada como un individuo identificado, en el encierro físico en una prisión o una celda, posiblemente en la ejecución, ese supremo acto de identificación que dice "tú eres y has sido y ya no serás". La eseidad, la identidad, la negación del devenir, es muerte.

El de la identificación, la definición, la clasificación es un proceso tanto físico como mental. Los judíos que fueron identificados, clasificados y numerados en los campos de concentración fueron objeto de algo más que de un ejercicio mental. La identificación, la definición, la clasificación es la base de la organización física, espacial y temporal de los ejércitos, de los hospitales, de las escuelas y de otras instituciones, el núcleo de aquello a lo que Foucault se refiere como disciplina, la microfísica del poder, la economía política del detalle.[150] El poder burocrático está basado en el mismo proceso de identificación y clasificación, como en efecto lo está toda la operación del Estado. El Estado identifica a las personas, las define, las clasifica. Un Estado es inconcebible sin la definición de ciudadanos y la simultánea exclusión de los no-ciudadanos: en los últimos seis meses se detuvieron a 856.000 mexicanos en la frontera con los Estados Unidos.[151] Eso es identificación, definición, clasificación a gran escala.

X

El argumento de este capítulo nos ha permitido hacer unos avances en nuestra comprensión del poder, pero quedamos frente a un dilema desalentador.

Debería resultar claro entonces que no se puede tomar el poder por la simple razón de que el poder no es algo que persona alguna o institución en particular posean. El poder reside más bien en la fragmentación de las relaciones sociales. Esta es una fragmentación material que tiene su núcleo en la separación constantemente repetida de lo hecho respecto del hacer,

[149] En el dicho: "Divide y reinarás", el "y" no indica una separación entre divide y domina sino una identificación entre los dos: la división es dominio y el dominio es división.

[150] Véase especialmente Foucault (1998b).

[151] *La Jornada,* 14 de junio de 2000. Cerca de trescientas personas mueren cada año al intentar cruzar la misma frontera.

que implica la mediación real de las relaciones sociales por medio de las cosas, la transformación real de las relaciones entre personas en relaciones entre cosas. Nuestro intercambio práctico se fragmenta y, con esto y como parte de esto, también nuestros esquemas de pensamiento, la manera en la que pensamos y hablamos acerca de las relaciones sociales. En el pensamiento y en la práctica, el cálido entrelazarse del hacer, los amores, los odios y los anhelos que nos constituyen se despedazan en una inmensidad de identidades, en una inmensidad de átomos fríos de existencia, cada uno de los cuales permanece por su lado. El poder-sobre, eso que hace que nuestro grito retumbe con resonancia sorda, eso que hace que el cambio radical sea hasta difícil de concebir, reside en este despedazamiento, en la identificación.

El Estado, entonces, no es el lugar de poder que parece ser. Es sólo un elemento en el despedazamiento de las relaciones sociales. El Estado, o mejor dicho, los estados, nos definen como "ciudadanos" y como "no-ciudadanos", proporcionándonos identidades nacionales en lo que es uno de los aspectos más directamente violentos del proceso de identificación. ¿Cuántos millones de personas fueron asesinadas en el siglo veinte sin más razón que la de ser definidos como seres nacionales de un Estado particular? ¿Cuántos millones de personas cometieron asesinatos por la misma razón? ¿Cuántas veces se ha desviado el grito contra la opresión en una afirmación de identidad nacional, en movimientos de liberación nacional que han hecho poca cosa más que reproducir la opresión contra la cual se dirigía el grito? El Estado es exactamente lo que la palabra sugiere: un bastión contra el cambio, contra el flujo del hacer, la encarnación de la identidad.[152]

La comprensión del poder como el fragmentar las relaciones sociales, nos lleva nuevamente al ataque que realiza Foucault al concepto binario de poder y a su insistencia en que debe entenderse el poder en términos de una multiplicidad de fuerzas. Debería resultar claro ahora que la dicotomía entre una visión binaria y una visión múltiple del poder es falsa. La multiplicidad de relaciones de poder deriva precisamente del antagonismo binario entre el hacer y lo hecho. Reducir esta complejidad a un simple antagonismo binario entre la clase capitalista y el proletariado, como se ha hecho a menudo, conduce a problemas tanto teóricos como políticos. De manera similar, concentrarse en la multiplicidad y olvidar la unidad subyacente de las relaciones de poder conduce a una pérdida de la perspectiva política: la emancipación se vuelve algo imposible de concebir, como Foucault insiste en señalar. Más aún, centrarse en la multiplicidad de identidades sin preguntar por el proceso de identificación que les da origen implica inevitablemente reproducirlas, esto es, participar de manera activa

[152] Con respecto al Estado volveremos con más detalle posteriormente.

en el proceso de identificación. Es esencial, entonces, insistir en la unidad-en-separación, separación-en-unidad de lo binario y lo múltiple.
Nos queda un dilema. El poder del capitalismo lo penetra todo. Da forma a la manera en la que percibimos el mundo, a nuestra sexualidad, a nuestra constitución misma como sujetos individuales, a nuestra capacidad para decir yo. Parece no haber salida. Como dice Adorno: "La reificación absoluta [...] se dispone ahora a absorber por entero la mente".[153] Y la reificación absoluta es muerte absoluta. La identidad niega la posibilidad, niega la apertura a otra vida. La identidad mata tanto metafórica como literalmente, de forma clara y neta. Por encima de todas nuestras reflexiones sobre la identidad, se eleva la terrible advertencia de Adorno: "Auschwitz confirma la teoría filosófica que equipara la pura identidad con la muerte".[154]
Cuanto más pensamos en el poder en la sociedad capitalista, más angustiado se vuelve nuestro grito. Pero cuanto más angustiado se vuelve, más desesperado, más inútil. La penetración del poder-sobre en el núcleo de aquellos que están sujetos a ese poder es el problema central con el que tiene que lidiar cualquier teoría revolucionaria. El hecho de que la separación del hacer y de lo hecl10 alcanza al hacedor mismo, es tanto la razón por la que la revolución es desesperadamente urgente como la razón de que es crecientemente difícil concebirla. El mutilamiento del sujeto por medio de la penetración del poder-sobre en las profundidades de su existencia aviva tanto la indignación como la resignación: ¿cómo podemos vivir en una sociedad que se basa en la deshumanización? ¿Pero, cómo puede ser posible que cambiemos una sociedad en la que las personas están tan deshumanizadas? Este es el dilema de la urgente imposibilidad de la revolución.
Existen tres salidas posibles para el dilema.
La primera consiste en abandonar la esperanza. En lugar de pensar que podría ser posible crear una sociedad libre de explotación, libre de guerra, libre de violencia, una sociedad emancipada basada en el reconocimiento mutuo, este enfoque acepta que el mundo no se puede cambiar de manera radical y se concentra, en cambio, en vivir tan bien como se pueda y en hacer cualquier pequeño cambio que sea posible. Se reconoce la enajenación, quizás, pero se la ve como algo permanente.[155] Los conceptos de revolución y de emancipación son abandonados y reemplazados por la idea de la "micropolítica". La multiplicidad del poder viene a ser vista como el apuntalamiento de una multiplicidad de luchas concentradas en

[153] Adorno (1967: 34). Citado por Jay (1988: 41).
[154] Adorno (1986: 362).

[155] Sobre el estructuralismo y su supuesto de enajenación permanente, véase Tavor Bannet (1989).

temas particulares o en identidades particulares: luchas que apuntan al reordenamiento pero no a una superación de las relaciones de poder.

Muchas veces, se asocia la desilusión con la teoría y la política posmoderna[156], pero se expande mucho más allá de ellas. En otros casos, se retiene la idea de revolución como punto de referencia, pero el discurso de izquierda se vuelve más melancólico, cada vez más concentrado en denunciar los horrores del capitalismo y se aparta cada vez más de considerar la posibilidad de una solución. Los intelectuales de izquierda adoptan la posición de Cassandra, profetizando el destino por venir, pero con poca esperanza de que se los escuche.

Las melancólicas Cassandras y los posmodernos pueden, por supuesto, estar en lo correcto. Quizás no existe esperanza, quizás no existe posibilidad de crear una sociedad que no esté basada en la explotación y en la deshumanización. También es posible que cuando la humanidad finalmente se destruya a sí misma con una explosión nuclear o cualquier otra cosa, el último posmoderno pueda decir con regocijo al último marxista esperanzado: "Ves, te lo advertí, ahora puedes ver que mi enfoque era científicamente correcto". Puede que así sea, pero esto no nos ayuda mucho. El grito con el que comenzamos anunciaba un rechazo obstinado a abandonar la esperanza, un rechazo a aceptar que las miserias e inhumanidad es del capitalismo sean inevitables. Desde la perspectiva del grito, entonces, abandonar la esperanza simplemente no es una opción.

La segunda posibilidad es olvidar las sutilezas y concentrarse exclusivamente en la naturaleza binaria del antagonismo entre la clase proletaria y la clase la capitalista. El poder, entonces, es simplemente asunto de saber" quién pega a quién", como sostiene la afirmación leninista.

En la corriente principal de la tradición marxista, el fetichismo siempre ha sido una categoría más bien sospechosa, una marca de heterodoxia. Siempre ha surgido como una crítica de la "cientificidad" que definía la ortodoxia marxista y que fue sostenida por los partidos comunistas durante los dos primeros tercios del siglo veinte, y que continúa dominando gran parte de la discusión marxista en la actualidad. Especialmente durante el reinado de los partidos comunistas, el énfasis puesto en la pregunta por el fetichismo siempre tuvo algo del carácter de "marxismo anti-marxista", con todos los peligros de exclusión política o física que esto implicaba. A Lukács, su libro Historia y conciencia de clases le trajo problemas políticos serios dentro del Partido Comunista, cuando fue publicado en 1923. Las tensiones que ya existen en su trabajo entre la consistencia de su crítica y su lealtad al partido lo llevaron, en la práctica, a darle prioridad al partido y

---

156 Para una conexión entre la teoría posmoderna y la desilusión en las secuelas de los hechos franceses de Mayo de 1968, véase Best y Kellner (1991).

a denunciar su propio trabajo. Otros autores que sufrieron aún más seriamente a causa de su intento de volver a la preocupación de Marx por el fetichismo y la forma fueron I. I. Rubin y Evgeny Pashukanis, quienes estuvieron trabajando en Rusia luego de la Revolución. Rubin, en sus *Ensayos sobre la teoría del valor de Marx*, publicado por primera vez en 1924, insistió en la centralidad del fetichismo de la mercancía y del concepto de forma para la crítica de la economía política de Marx. Una de las consecuencias de esta insistencia en la pregunta por la forma fue subrayar el carácter específicamente capitalista de las relaciones de valor y, como un resultado, Rubin desapareció durante las purgas de la década del treinta. Pashukanis compartió un destino similar. En su *Teoría general del derecho y marxismo* sostuvo que la crítica de Marx a la economía política debería ser extendida a la crítica de la ley y del Estado, que la ley y el Estado deberían entenderse como formas fetichizadas de relaciones sociales de la misma manera que el valor, el capital y las otras categorías de la economía política. Esto significaba que la ley y el Estado, como el valor, eran formas de relaciones sociales específicamente capitalistas. En el momento en que el Estado soviético se estaba consolidando, este argumento no les cayó en gracia a las autoridades del partido.

El marxismo ortodoxo generalmente ha preferido una visión más simple del poder, en la que tomar el poder del Estado ha sido central en la idea de cambio revolucionario. En un capítulo posterior analizaremos con más detalle esta tradición y algunos de los problemas asociados con ella.

El tercer enfoque posible para solucionar el dilema de la urgente imposibilidad de la revolución es aceptar que no puede haber una certeza absoluta de un final feliz pero que, sin embargo, se puede buscar la esperanza en la naturaleza del poder capitalista mismo. Un poder ubicuo implica una resistencia ubicua. Un sí ubicuo implica un no ubicuo. El poder-sobre, hemos visto, es la negación del poder-hacer, la negación del flujo social del hacer. El poder-hacer existe en la forma de su negación, como poder-sobre. El flujo social del hacer existe en la forma de su negación, la acción individual. El hacer existe en la forma de trabajo enajenado, la comunidad en la forma de una masa de individuos, la no-identidad en la forma de la identidad, las relaciones humanas en la forma de relaciones entre cosas, el tiempo vivido en la forma de la hora reloj, el subjuntivo en la forma del indicativo, la humanidad en la forma de lo inhumano. Todas estas expresiones diferentes de la emancipación humana, todas esas imágenes de una sociedad basada en el reconocimiento mutuo de la dignidad humana, todas ellas existen sólo en la forma de su negación. Pero existen. En la fuerza de lo que existe en la forma de ser negado debemos buscar la esperanza. Esta es la sustancia del pensamiento dialéctico: la dialéctica es el "sentido consistente de la no-identidad", el sentido de la fuerza explosiva de lo negado.

¿Cuál es la condición, entonces, de estas categorías que existen sólo en la forma de ser negadas? Ciertamente, la corriente principal de la ciencia social no las reconoce: para ella, no hay en absoluto espacio para lo que existe en la forma de ser negado. ¿Son entonces una mera quimera, meras fantasías de intelectuales descontentos, un remontarse románticos a alguna edad de oro mítica? No, no son nada de eso. Son esperanzas, aspiraciones, preconcepciones de una sociedad humana. Pero para que esas esperanzas tengan fuerza debemos comprenderlas también como un substrato, como aquello sin lo cual su negación no podría existir, como aquello de lo cual dependen sus formas negadas.

El tercer enfoque es intentar comprender y, por lo tanto, participar en la fuerza de todo aquello que existe en antagonismo, en la forma de ser negado.

Capítulo 5
Fetichismo v fetichización

I

Concentrarse en el fetichismo no resuelve de por sí todos los problemas teóricos y políticos. Tal como vimos en el capítulo anterior, el fetichismo nos deja con el dilema de la urgente imposibilidad de la revolución.
El fetichismo es una teoría de la negación de nuestro poder-hacer. Llama la atención tanto sobre el proceso de negación como sobre aquello que es negado. En la mayoría de los casos, sin embargo, las discusiones sobre el fetichismo se han concentrado en la negación en lugar de concentrarse en la presencia de aquello que es negado. A fin de abrimos paso en nuestra dificultad teórica, debemos abrir el concepto de fetichismo, debemos tratar de descubrir en los conceptos mismos aquello que niegan.
El énfasis en uno u otro momento del antagonismo entre la negación y lo negado está relacionado con las diferencias que haya en la comprensión del fetichismo. Existen, en otras palabras, dos maneras distintas de comprender el fetichismo a las que podemos llamar "fetichismo duro", por un lado, y "fetichización-como-proceso", por el otro. La primera comprende el fetichismo como un hecho establecido, como una característica estable o reforzada de la sociedad capitalista. La otra comprende la fetichización como una lucha continua, como algo siempre en discusión. Las consecuencias teóricas y políticas de ambos enfoques son muy diferentes.

II

El enfoque más común entre aquellos que han enfatizado el concepto de fetichismo es el del" fetichismo duro". Se lo supone un hecho acabado. En una sociedad capitalista, las relaciones sociales realmente existen como relaciones entre cosas. Las relaciones entre sujetos realmente existen como relaciones entre objetos. Aunque según su carácter genérico las personas son seres prácticos creativos, bajo el capitalismo existen como objetos, como seres deshumanizados, privados de su subjetividad.
En esta perspectiva, la constitución o génesis de las relaciones sociales es entendida como una constitución histórica, como algo que tuvo lugar en el pasado. Implícitamente se plantea una distinción entre los orígenes del capitalismo -cuando las relaciones sociales capitalistas fueron establecidas por medio de la lucha (a lo que Marx se refiere como acumulación primitiva u originaria)- y el modo de producción capitalista establecido: cuando están dadas las relaciones sociales capitalistas. En la última fase, se supone que el fetichismo está instaurado de manera estable. En esta

perspectiva, la insistencia de Marx en la forma es importante simplemente para mostrar la historicidad de las relaciones sociales capitalistas. Dentro de esta historicidad, dentro del modo de producción capitalista, las relaciones sociales fetichizadas pueden verse como básicamente estables. Así, por ejemplo, la transición del feudalismo al capitalismo implicó una lucha para imponer relaciones de valor pero se supone que, una vez que se ha cumplido la transición, el valor es una forma estable de las relaciones sociales. El valor se ve como lucha sólo en relación con el período de transición; luego se lo ve simplemente como dominación o como parte de las leyes que determinan la reproducción de la sociedad capitalista.[157]

Lo mismo sucede con todas las otras categorías: si se entiende la reificación de las relaciones sociales como estable, entonces todas las formas de existencia de esas relaciones sociales (y su relación mutua) se entenderán estables, y su desarrollo aprehendido como el desenvolvimiento de una lógica cerrada. De esta manera el dinero, el capital, el Estado, etcétera, se ven como formas reificadas de relaciones sociales y no como formas de una reificación activa. Son categorías "cerradas", en el sentido de que se desarrollan de acuerdo a una lógica auto-contenida.

Lo que sucede es que la identidad entra de nuevo por la puerta trasera, de manera furtiva, cuando pensábamos que finalmente nos habíamos desecho de ella. El objetivo de hablar del fetichismo es socavar la aparentemente insuperable rigidez de las relaciones sociales bajo el capitalismo, mostrando que esas rigideces (el dinero, el Estado, etc.) son meras formas históricamente específicas de relaciones sociales, que son productos del hacer social y que el hacer social puede cambiarlas. Sin embargo, si se supone que esas formas fueron establecidas en los albores del capitalismo y que permanecerán hasta que el capitalismo sea superado, se reintroduce la rigidez. El "modo de producción capitalista" se convierte en un arco dominante, en un círculo que define. Sabemos que el modo de producción capitalista es históricamente transitorio, pero dentro de sus confines las relaciones están lo suficientemente reificadas como para que comprendamos sus desarrollos en términos de interacciones regulares entre los fenómenos fetichizados. Implícitamente se destierra la inestabilidad a la parte exterior del capitalismo, a los márgenes temporales, espaciales y sociales: al período de acumulación primitiva, a las pocas áreas del mundo en las que el capitalismo todavía no se ha establecido de manera completa y a aquellos que son marginados del proceso social de producción. El núcleo del capitalismo es un mundo crecientemente reificado: lejos de los márgenes, el capitalismo es.

El enfoque del fetichismo duro implica una fetichización del fetichismo: el fetichismo mismo se convierte en un concepto rigidizado y rigidizante. La

[157] Para ejemplos de este enfoque, véase Jessop (1994); para la crítica véase Holloway (1994).

idea de que la fetichización de las relaciones sociales tuvo lugar en los orígenes del capitalismo; la idea de que el valor, el capital, etcétera, son formas de relaciones sociales que fueron establecidas sobre una base estable hace unos cientos de años, se basa inevitablemente en la separación entre constitución y existencia: el capital fue constituido hace cientos de años, ahora existe, algún día será destruido. El tiempo entre la constitución y la destrucción es un tiempo de duración, un tiempo de identidad, un tiempo homogeneizado. Comprender el fetichismo como un hecho acabado implica una identificación de las formas fetichizadas.[158] Es como si aquellos mismos que critican la homogeneización del tiempo hubieran caído en ella, simplemente por suponer que el fetichismo es un hecho acabado.

Para aquellos que comprenden el fetichismo como un hecho acabado existe un problema central. Si las relaciones sociales están fetichizadas, ¿cómo podemos criticarlas? ¿Quiénes somos los que criticamos? ¿Nos encontramos en los márgenes, somos quizás seres privilegiados por nuestra perspicacia de intelectuales marginados? La comprensión dura del fetichismo implica que existe algo especial en nosotros, algo que nos proporciona una ventaja con respecto al resto de la sociedad. Ellos están alienados, fetichizados, reificados, tienen falsa conciencia. Nosotros somos capaces de ver el mundo desde el punto de vista de la totalidad, de la verdadera conciencia o de una comprensión superior. Nuestra crítica deriva de nuestra posición especial, de nuestra experiencia o de nuestras capacidades intelectuales, que nos permiten comprender cómo ellos (las masas) son dominados. Implícitamente somos una elite intelectual, algún tipo de vanguardia. La única manera posible de cambiar la sociedad es por medio del ejercicio de nuestro liderazgo sobre ellos, de nuestro acto de iluminarlos a ellos. Si dentro del capitalismo el fetichismo es algo estable y fijo, entonces volvemos a enfrentamos a la problemática leninista de cómo conducimos a las masas fetichizadas hacia la revolución. El concepto duro de fetichismo nos lleva hacia el dilema obvio: si bajo el capitalismo las personas existen como objetos, entonces ¿cómo puede concebirse la revolución? ¿Cómo es posible la crítica?

III

[158] Así, por ejemplo, ciertamente Adorno es culpable de identificar la identificación (de tratar el proceso de identificación como una identidad establecida) cuando afirma: "Incluso en su extrema abstracción, la leyes un resultado: el sufrimiento que encierra su abstracción, el contenido sedimentado y la dominación reducida a su forma normal: la identidad". La idea de que la identidad es la forma normal de dominación confunde la apariencia (la identidad) con la sustancia (la lucha por identificar). Esto tiene mucho que ver con el tono pesimista del argumento de Adorno (1986: 270).

El autor que de manera más resuelta abordó el problema del sujeto crítico-revolucionario es, sin duda, Lukács en Historia y conciencia de clase.
El intento de Lukács de resolver este problema se basa, en primer lugar, en una distinción de clase entre la burguesía y el proletariado. Ambos existen en un mundo reificado, pero para la burguesía no hay salida. No existe nada en sus posiciones de clase que la condujera más allá del mundo de la reificación, porque la perspectiva de la totalidad, que inevitablemente es histórica, sería suicida, dado que les revelaría su propia naturaleza transitoria.
En relación con la reificación, la posición de la clase trabajadora no es, en primer lugar, diferente de aquella de la burguesía. "Pues el proletariado aparece primero como producto del orden social capitalista. Sus formas de existencia [...] son de tal naturaleza que la cosificación tiene que mostrarse precisamente en ellas del modo más cargado y penetrante, produciendo la deshumanización más completa. El proletariado comparte, pues, con la burguesía la cosificación de todas las manifestaciones de la vida".[159]
La diferencia entre la burguesía y el proletariado está en que mientras los intereses de clase de la burguesía la mantienen entrampada en la reificación, el proletariado es conducido más allá de ésta. "Lo que pasa es que ese mismo ser, por el motor de los intereses de clase, mantiene presa a la burguesía en aquella inmediatez, mientras que empuja al proletariado a rebasarla. [...] Pues para el proletariado es una cuestión de vida o muerte el tomar conciencia de la esencia dialéctica de su existencia".[160]
La experiencia de tener que vender su fuerza de trabajo como una mercancía es lo que hace posible que el proletario rompa las apariencias fetichizadas de las relaciones sociales: "La transformación del trabajador en un mero objeto del proceso de producción es sin duda objetivamente producida por el tipo de la producción capitalista […], por el hecho de que el trabajador se ve obligado a objetivar su fuerza de trabajo separándola de su personalidad total y venderla como una mercancía que le pertenece. Pero precisamente por la escisión que se produce así entre objetividad y subjetividad en el hombre que se objetiva como mercancía, la situación resulta susceptible de conciencia".[161] O, en otras palabras: "El proceso de cosificación, la conversión del trabajador en mercancía, aunque anula a éste -mientras no se rebele conscientemente contra él...., y atrofia y amputa su 'alma', no transforma, sin embargo, en mercancía su esencia humana anímica".[162] El trabajador, entonces, se vuelve" conciente de sí mismo como una mercancía" y, con eso, "empiezan a descomponerse las formas

[159] Lukács (1985: 200).
[160] Ídem, 216.
[161] Ídem, 220.
[162] Ídem, 224.

fetichizadas de la estructura de la mercancía: el trabajador se reconoce a sí mismo y reconoce sus relaciones con el capital en la mercancía".[163]

El argumento de Lukács aquí señala la naturaleza incompleta, o mejor dicho, auto-contradictoria del fetichismo. El proceso de objetivación produce una resquebrajadura entre la subjetividad y la objetividad del trabajador, entre su humanidad y su deshumanización. La existencia del trabajador es a la vez fetichizante y desfetichizante. En este punto, Lukács parece estar sentando la base para una teoría de la revolución como la autoemancipación de los trabajadores.

Insiste, sin embargo, en que esta desfetichización incipiente no es suficiente. La conciencia que el trabajador tiene de sí mismo como una mercancía no resuelve el problema: "Precisamente en este punto, cuando más fácilmente podría parecer que todo este proceso fuera una simple consecuencia 'según leyes' de la reunión de muchos trabajadores en grandes empresas, de la mecanización y uniformización del proceso de trabajo, de la nivelación de las condiciones de vida, importa mucho develar la engañosa apariencia que produce la unilateral acentuación de este aspecto de la cuestión. [...] Y el problema no queda en absoluto aclarado de modo definitivo por el hecho de que esa mercancía tenga la posibilidad de llegar a conciencia de sí misma como mercancía. Pues, de acuerdo con la simple forma de manifestación, la conciencia inmediata de la mercancía es precisamente el aislamiento abstracto y la relación meramente abstracta -y trascendente a la conciencia- con los momentos que la constituyen socialmente".[164]

Para resolver el problema de los proletarios que necesitan ir más allá del fetichismo pero que son incapaces de hacerlo, Lukács introduce una distinción entre la conciencia empírica o la conciencia psicológica del proletariado y su conciencia "imputada". La conciencia empírica o psicológica es la conciencia de los proletarios individuales o del proletariado como un todo en un momento dado. Esta conciencia, al estar cosificada, no expresa una verdadera conciencia de la posición de clase del proletariado. Es característico del oportunismo la "confusión del estado afectivo o psicológico de la conciencia de los proletarios con la conciencia de clase del proletariado".[165] La verdadera conciencia de clase "no es, pues, ni la suma ni la media de lo que los individuos singulares que componen la clase piensan, sienten, etcétera".[166] La conciencia de clase consiste, más bien, en las "reacciones apropiadas y racionales" que pueden ser "imputadas" a la clase. "Al referir la conciencia al todo de la sociedad se descubren las ideas, los sentimientos, etcétera, que tendrían los hombres en

[163] Ídem, 220.
[164] Ídem, 225-226.
[165] Ídem, 81.
[166] Ídem, 55.

una determinada situación vital si fueran capaces de captar completamente esa situación y los intereses resultantes de ella, tanto respecto de la acción inmediata cuanto respecto de la estructura de la entera sociedad, coherente con esos intereses; o sea, las ideas, etcétera, adecuadas a su situación objetiva".[167] Esta idea de conciencia de clase desreificada o la perspectiva de la totalidad obviamente nos lleva a nuestra primera pregunta: ¿quién es el sujeto crítico-revolucionario? ¿Quién puede tener esta conciencia "imputada" que es distinta de la conciencia psicológica del proletariado? Lukács resuelve este problema con un pase de magia al introducir un *deus ex machina*: el poseedor de la "recta conciencia de clase del proletariado" es "su forma organizativa, el Partido Comunista".[168] Y en otra parte: "Esta forma de la conciencia proletaria de clase es el Partido. [. .,] El Partido tiene en cambio una función muy alta: ser portador de la conciencia de clase del proletariado, conciencia de su misión histórica".[169]
Se saca el Partido de la galera. A diferencia de la argumentación estricta y rigurosa que caracteriza a los ensayos en su totalidad, nunca se da una explicación de cómo el Partido puede ir más allá de la reificación y adoptar la perspectiva de la totalidad. A diferencia del largo y detallado argumento que Lukács ofrece con respecto a la conciencia de la burguesía y la del proletariado, sólo afirma "la función muy alta" del Partido como el "portador de la conciencia de clase". Es como si su razonamiento hubiera caído precisamente en ese espacio" oscuro y vacío" que él veía como el límite de la racionalidad burguesa.
Sin embargo, si simplemente saca al Partido de la galera es porque desde el principio está en ella. La respuesta del Partido ya se encuentra implícita en el modo en el que se plantea el problema teórico. Todo el tema de la dialéctica, de la superación de la reificación, de la conciencia de clase y de la revolución se formula a partir de la categoría de totalidad: "Es lo que hace a la consideración dialéctica de la totalidad -y a ella sola- capaz de concebir la realidad como acaecer social. Pues sólo en este momento las formas fetichistas de objetividad que produce necesariamente el modo de producción capitalista se disuelven".[170] Sin embargo, el énfasis puesto en la totalidad plantea inmediatamente la pregunta por el Sujeto Omnisciente: ¿quién es el que puede conocer la totalidad? Desde luego que en un mundo reificado no puede ser el proletariado mismo, así que sólo puede serlo algún Conocedor que conoce de parte del proletariado. La categoría de totalidad ya implica la problemática (si no necesariamente la respuesta) del Partido. Toda la construcción teórica ya plantea el problema de tal manera que puede ser resuelto sólo introduciendo alguna figura de Héroe, algún

[167] Ídem, 54-55.
[168] Ídem, 82.
[169] Ídem, 45.
[170] Ídem, 16.

deus ex machina. El intento de combatir el fetichismo, por el modo en que se entiende el fetichismo, lleva a la creación (o consolidación) de un nuevo fetiche: la idea de un Héroe (el Partido) que de alguna manera se encuentra por encima de las relaciones sociales cosificadas de las que inevitablemente, sin embargo, es parte.

A pesar del carácter radical de sus ensayos, Lukács trabaja en un contexto teórico y político que ya está pre-constituido. Su enfoque está lejos del crudo "marxismo científico" de la tradición engelsiana-leninista[171], pero su mundo teórico-político es el mismo. En esa tradición, la declaración de que el marxismo científico (o materialismo histórico) proporciona el conocimiento de la realidad crece políticamente junto a la noción del Partido como el Conocedor. Operar políticamente dentro del Partido -tal como Lukács lo hizo durante toda su vida- plantea, a su vez, la idea del marxismo como conocimiento de la realidad. El contexto político y la idea de la teoría como el "auto-conocimiento de la realidad" se refuerzan mutuamente (la legitimación del Partido depende de su proclamado "conocimiento de la realidad", mientras que la noción de la teoría como conocimiento de la realidad sugiere que tiene que haber un Conocedor: el Partido). Dentro de este contexto, Lukács lanza su argumento. Curiosamente, a pesar de su énfasis radical en la "totalidad", todo el argumento se desarrolla dentro de ciertos parámetros, dentro del marco de ciertas categorías que no están cuestionadas como, por ejemplo, las de Partido, proletariado, economía, marxismo, toma del poder. De este modo, a pesar de que insiste en que todo debe ser entendido como un proceso y en que "esta historia consiste precisamente en que toda fijación degrada a mera apariencia"[172], Lukács, sin embargo, comienza preguntando por una definición, siendo el título de su primer ensayo "¿Qué es el marxismo ortodoxo?". A pesar de que en este ensayo empieza criticando la concepción de la dialéctica de Engels (y, en consecuencia, la de la tradición engelsiana), no es menos cierto que se mantiene dentro de la problemática realista de Engels, dentro de la idea de que la teoría marxista nos da el conocimiento de la realidad. Con esto, se da la idea de que existe una diferencia entre lo correcto y lo falso y, con ésta, la del Partido como guardián de lo correcto.

Esa solución, pero también esa problemática, están históricamente cerradas para nosotros ahora. Haya tenido o no sentido alguna vez pensar el cambio revolucionario en términos del "Partido", ya ni siquiera podemos planteamos las preguntas en esos términos. Decir ahora que el Partido es el portador de la conciencia de clase del proletariado hoy no tiene ningún sentido. ¿Qué Partido? Probablemente ya ni siquiera exista la base social para crearlo.

---

[171] Esta tradición se discute con detalle en el capítulo 7.

[172] Ídem, 240-241.

Lo que hace que el trabajo de Lukács sea tan fascinante, sin embargo, son las tensiones que se encuentran en él. El enfoque mismo de la reificación nos coloca desde el principio en un campo de tensión inevitable, simplemente porque hablar de reificación plantea implícitamente la pregunta sobre la coexistencia de la reificación con su antítesis (la des- o anti-reificación), y la naturaleza del antagonismo entre ellas. Esta tensión se insinúa en la categoría misma de totalidad en varias ocasiones, en la forma de la "intención de totalidad". Como para modificar las declaraciones absolutistas de la perspectiva de la totalidad, Lukács afirma que: "El efecto de la categoría de totalidad se manifiesta mucho antes de que ella misma pueda iluminar cumplidamente toda la multiplicidad de los objetos. La categoría impone su vigencia precisamente porque en la acción que, desde el punto de vista del contenido y desde el de la conciencia, parece agotarse en la relación con objetos singulares, se encuentra esa intención de transformación del todo, y la acción, de acuerdo con su sentido objetivo, se orienta realmente a la transformación del todo".[173] Y otra vez: "La relación de totalidad no tiene por qué expresarse mediante la inserción consciente de su riqueza extensiva de contenido en los motivos y los objetos de la acción. Lo que importa es la intención de totalidad, o sea, que la acción cumpla la función antes indicada en la totalidad del proceso".[174] La idea de la "intención de totalidad" disuelve potencialmente el problema del Partido Omnisciente: probablemente no tengamos que ser los portadores de la conciencia verdadera para aspirar a la totalidad.[175] Sin embargo, el argumento no está desarrollado.
La introducción de la "intención de totalidad" y el énfasis en la naturaleza contradictoria de la reificación de la conciencia del proletariado, sugieren una política un poco diferente en la que al proletariado se le asigna un papel más activo en su propia emancipación. Está claro que Lukács, a pesar de que se mantuvo dentro del marco del Partido, apuntó hacia una concepción más radical de la política, auto-emancipatoria. De este modo, critica la idea de revolución de Engels como el "salto desde el reino de la necesidad hacia el reino de la libertad", como no-dialéctica: "Hay que preguntarse [...] si una separación tajante, sin transiciones dialécticas, entre el 'reino de la libertad' y el proceso destinado a darle vida no muestra una estructura de la conciencia tan utópica como la separación antes estudiada entre la meta final y el movimiento".[176] Lukács defiende al Partido como una forma de organización, sobre la base de que involucra el compromiso activo de la personalidad total: "Por eso toda relación humana que rompa

[173] Ídem, 228.
[174] Ídem, 254.
[175] En otras palabras, hablar de la "intención de totalidad" es ver la "totalidad" como un concepto crítico más que afirmativo, como la crítica de la fragmentación más que como la adopción de un punto de vista del conocimiento.
[176] Ídem, 326.

con esa estructura, con la abstracción que ignora la personalidad total del hombre, con su subsunción bajo un punto de vista abstracto, será un paso hacia la rotura de esa cosificación de la conciencia humana. Pero un paso así presupone la intervención activa de la entera personalidad".[177] Sin esto, la disciplina del Partido "se momificará en un sistema cosificado y abstracto dé derechos y obligaciones y el Partido recaerá en el tipo de organización de los partidos burgueses".[178] No es sorprendente entonces que el libro fuera censurado por las autoridades soviéticas en 1924 en el Quinto Congreso Mundial del Comintern; y tampoco es sorprendente que Lukács repudiase su propio argumento en beneficio de la disciplina del Partido.

La discusión de Lukács sobre la reificación tiene el enorme mérito de no tratada sólo como un problema teórico sino también como un problema político, no sólo como un tema para comprender la dominación sino como un asunto relacionado con pensar la revolución. Fracasó en su intento de proporcionar una respuesta teórica y política al dilema revolucionario, a la "urgente imposibilidad de la revolución", pero al menos se concentró en el problema. Luego de Lukács existe un desmoronamiento histórico. Queda claro que no hay lugar en el Partido para el desarrollo del marxismo crítico, con el resultado de que el marxismo crítico llega a estar, en su conjunto, cada vez más divorciado del tema de la revolución, cada vez más preocupado simplemente por criticar el carácter absolutamente penetrante de la dominación capitalista.

En los escritos de los teóricos asociados con la Escuela de Frankfurt existe la misma distancia crítica de la conciencia empírica o el estado psicológico actual del proletariado que implica el concepto de fetichismo. Tal como afirma Horkheimer: "Pero en esta sociedad tampoco la situación del proletariado constituye una garantía de conocimiento verdadero. Por más que el proletariado experimente en sí mismo el absurdo, como continuidad y aumento de la miseria y la injusticia, la diferenciación de su estructura social, que también es estimulada por los sectores dominantes, y la oposición entre intereses personales e intereses de clase, que sólo en momentos excepcionales se logra romper, impiden que esa conciencia se imponga de un modo inmediato. También para el proletariado el mundo tiene, en la superficie, una apariencia distinta".[179] El Partido, sin embargo, ya no es una figura significativa y no puede cumplir el papel que tuvo en la discusión de Lukács. En consecuencia: "En las circunstancias del capitalismo tardío y de la impotencia de los trabajadores frente al aparato represivo de los Estados autoritarios, la verdad ha huido hacia pequeños

---

177 Ídem, 324.
178 Ídem, 334.
179 Horkheimer (s.d.: 245-246).

grupos dignos de admiración".[180] O, como afirma Adorno, en la sociedad moderna "la crítica del privilegio se convierte en un privilegio".[181] Un privilegio y una responsabilidad: "Los que poseen el privilegio inmerecido de no acomodarse por completo en su estructura espiritual a las normas vigentes -una suerte que bien a menudo tienen que pagar en las relaciones con su ambiente- son los encargados de expresar con un esfuerzo moral, como en representación de los demás, lo que la mayoría por la que hablan es incapaz de ver".[182]

En la obra de Marcuse, el triunfo del fetichismo está capturado por el título de su trabajo más famoso, *El hombre unidimensional*. El pensamiento positivo y la racionalidad instrumental han impregnado la sociedad de manera tan absoluta que se ha convertido en unidimensional. La resistencia significativa sólo puede provenir de los márgenes, "el sustrato de los proscritos y los 'extraños', los explotados y perseguidos de otras razas y de otros colores, los parados y los que no pueden ser empleados".[183] No se trata de que este "sustrato" tenga conciencia revolucionaria, sino que "su oposición es revolucionaria incluso si su conciencia no lo es. Su oposición golpea al sistema desde el exterior y por lo tanto no es derrotada por el sistema".[184] Debe entenderse que la práctica política inconsciente de los marginados corresponde de alguna manera a la práctica teórica consciente de los teóricos críticos marginados académicamente.

A pesar de todas las diferencias entre estos autores, el punto importante para nuestro argumento es que la comprensión del fetichismo como un hecho cumplido (el énfasis en el carácter completamente penetrante del fetichismo en el capitalismo moderno) lleva a la conclusión de que la única fuente posible de antifetichismo reside fuera del común, ya sea el Partido (Lukács), los intelectuales privilegiados (Horkheimer y Adorno) o el "sustrato de los proscritos o los extraños" (Marcuse). El fetichismo implica anti-fetichismo, pero ambos están separados: el fetichismo domina la vida normal, cotidiana, mientras que el antifetichismo reside en algún otro lado, en los márgenes. Si se desestima la fe de Lukács en el Partido como algo que en el mejor de los casos ahora es históricamente irrelevante, el resultado es que el énfasis puesto en el fetichismo (o la profundidad del poder capitalista) tiende a conducir hacia un pesimismo profundo, a intensificar el sentido de la urgente imposibilidad de la revolución. Para romper con ese pesimismo necesitamos un concepto en el que el fetichismo y el antifetichismo no estén separados. Desarrollar el concepto de fetichismo hoy significa inevitablemente intentar ir más allá de los autores clásicos que se han ocupado de él, por lo menos en lo que a esto respecta.

[180] Ídem, 266-267
[181] Adorno (1986: 48).
[182] Ídem, 49.
[183] Marcuse (1984: 222).
[184] Ídem.

IV

El segundo enfoque, al que denominamos "fetichismo como proceso", sostiene que no existe nada especial en nuestra crítica del capitalismo, que nuestro grito y nuestra crítica son perfectamente comunes, que lo más que podemos hacer como intelectuales es dar voz a los sin voz.[185] Sin embargo, si el punto de partida es éste, entonces no hay forma en la que pueda entenderse el fetichismo como fetichismo duro. Si el fetichismo fuera un hecho acabado, si el capitalismo estuviera caracterizado por la objetivación total del sujeto, entonces no habría manera en la que nosotros, como personas comunes, pudiéramos criticarlo.

El hecho de que criticamos señala la naturaleza contradictoria del fetichismo (y por lo tanto nuestra propia naturaleza contradictoria) y proporciona evidencia de la existencia presente del anti-fetichismo (en el sentido de que la crítica se dirige contra él). Ernst Bloch lo afirma: "La alienación ni siquiera podría ser vista ni condenada por robar a las personas su libertad y por privar al mundo de su alma, si no existiera medida alguna de su opuesto, de ese posible volver-a-uno-mismo, ser-uno-con-uno-mismo, contra la cual la alienación puede ser medida".[186] En otras palabras, el concepto de alienación, o el de fetichismo implica su opuesto: no como un "hogar" esencial no-alienado en lo profundo de nuestros corazones, sino como resistencia, como rechazo, como repulsa de la alienación en nuestra práctica diaria. Sólo sobre la base de un concepto de no- (o, mejor, anti-) alienación o de no- (es decir, anti-) fetichismo podemos concebir la alienación o el fetichismo. Si fetichismo y anti-fetichismo coexisten, entonces sólo pueden hacerlo como procesos antagónicos. El fetichismo es un proceso de fetichización, un proceso de separación de sujeto y objeto, del hacer y de lo hecho, siempre en antagonismo con el movimiento opuesto de antifetíchización, de la lucha para reunir sujeto y objeto, para recomponer el hacer y lo hecho.

Si partimos, pues, de la idea de que nuestro grito no es el grito de una vanguardia sino el de un antagonismo que es inseparable del hecho de vivir en una sociedad capitalista, de que es un grito universal (o casi universal), entonces la dureza del fetichismo se disuelve y se revela como un proceso de fetichización. Con esto se disuelve la dureza de todas las categorías y los fenómenos que aparecen como cosas o como hechos dados (como por ejemplo la mercancía, el valor, el dinero, el Estado), se revelan también

[185] Para una crítica de este argumento véase Clarke (1999).

[186] Bloch (1964, vol. II: 113). Adorno realiza la misma afirmación: "A la conciencia le sería absolutamente imposible desesperarse por el gris agobiante si no guardase el concepto de un color distinto, cuya huella dispersa no falta en la totalidad negativa". Pero inmediatamente le da a la afirmación un giro pesimista, reaccionario, bastante diferente al de Bloch al agregar: "Esta huella procede siempre de lo pasado como una esperanza a partir de su contrario, lo que tuvo que desaparecer o está condenado". El color distinto no proviene del pasado: proviene de la resistencia presente (1986: 378).

como procesos. Las formas toman vida. Las categorías se abren[187] para revelar que sus contenidos son lucha.

Una vez que el fetichismo se entiende como fetichización, la génesis de las formas capitalistas de las relaciones sociales no tiene un interés puramente histórico. La forma-valor, la forma-dinero, la forma-capital, la forma-Estado, etcétera, no están establecidas de una vez y para siempre desde los principios del capitalismo. Por el contrario, están constantemente en discusión, son constantemente cuestionadas como formas de relaciones sociales, son constantemente establecidas y re-establecidas (o no) por medio de la lucha. Las formas de las relaciones sociales son procesos de formación de relaciones sociales. Cada vez que un niño toma dulces de un negocio sin darse cuenta de que debe dar dinero a cambio, cada vez que los trabajadores se niegan a aceptar que el mercado dictamine que su lugar de trabajo debería ser cerrado o que deberían perder sus empleos, cada vez que los comerciantes de San Pablo promueven el asesinato de niños de la calle para proteger sus propiedades, cada vez que cerramos nuestras casas y nuestros autos o que aseguramos nuestras bicicletas, el valor como una forma de relacionarse con el otro está en discusión, es constantemente objeto de lucha, está constantemente en proceso de ser quebrado, re-constituido y quebrado nuevamente.[188] No somos una bella durmiente, una humanidad congelada en nuestra alienación hasta que nuestro príncipe-Partida-encantado venga a besamos, sino que más bien vivimos en una lucha constante para liberarnos del hechizo de la bruja.

Nuestra existencia, entonces, no es simplemente una existencia dentro de formas fetichizadas de relaciones sociales. No existimos simplemente como las víctimas objetivadas del capitalismo. Tampoco podemos existir fuera de las formas capitalistas: no hay áreas de existencia libres de capitalismo ni esferas privilegiadas de vidas no-fetichizadas, ya que estamos siempre constituyendo y siendo constituidos por nuestras relaciones con los otros. Mejor dicho: como lo sugiere el punto de partida J de esta discusión, el grito, existimos contra-y-en el capital. Nuestra existencia contra el capitalismo no es una cuestión de elección consciente, es la expresión inevitable de nuestra vida en una sociedad opresiva, alienante. Gunn lo expone sutilmente cuando dice que "la falta de libertad subsiste únicamente como la (auto-contradictoria) rebelión de los oprimidos".[189] Nuestra existencia-contra-el-capital es la inevitable negación constante de nuestra existencia-en-el-capital. De manera inversa, nuestra existencia-en-el-capital (o más claramente, nuestro encierro dentro del capital) es la negación

[187] Este es el núcleo del enfoque al que a menudo se hace referencia como "Marxismo abierto" [Open Marxism]: véase Bonefeld *et. al.,* (1992a).

[188] La acumulación primitiva, entonces, no se refiere solamente a los orígenes del capitalismo, sino a la brutalidad continua de la imposición 'de las formas capitalistas. Véase Bonefeld (1988); Dalla Costa (1995).

[189] Gunn, (1992: 29).

constante de nuestra rebelión contra el capital. Nuestro encierro en el capital es un constante proceso de fetichizar o formar nuestras relaciones sociales, una lucha constante.

Todos aquellos fenómenos en apariencia fijos que frecuentemente tomamos como seguros (el dinero, el Estado, el poder: están allí, siempre han estado, siempre estarán, así es la naturaleza humana, ¿o no?) se revelan ahora como campos de batalla desgarradores, sangrientos. Es más o menos como tomar una mota de polvo inofensiva y mirarla a través de un microscopio, para descubrir que su "inofensividad" encubre todo un micromundo en el que millones de organismos microscópicos viven y mueren en la lucha diaria por la existencia. Pero en el caso del dinero la invisibilidad de la batalla que encubre no tiene nada que ver con la dimensión física, es en rigor el resultado de los conceptos a través de los cuales lo miramos. El papel moneda que sostenemos en nuestras manos parece una cosa inofensiva, pero mirándolo más detenidamente vemos todo un mundo de personas que luchan por sobrevivir, algunas dedicando su vida a obtenerlo, algunas (muchas) tratando desesperadamente de apoderarse de él como modo de sobrevivir, algunas tratando de evadirse del dinero tomando lo que quieren sin pagar por ello, o construyendo formas de producción que no pasan por el mercado, personas matando por dinero, muchas muriendo cada día por falta de él. Un sangriento campo de batalla en el que el hecho de que el poder-hacer existe en la forma del dinero acarrea miseria, enfermedad y muerte implícitas y está siempre en discusión, siempre en pugna, siempre impuesto, a menudo con violencia. El dinero es una batalla desgarradora de monetización y anti-monetización.

Visto desde esta perspectiva el dinero deviene monetización: el valor, valorización: la mercancía, mercantilización; el capital, capitalización; el poder, poderización; el Estado, estatización, y así sucesivamente (con neologismos cada vez más desagradables). Cada proceso implica su opuesto. La monetización de las relaciones sociales tiene poco sentido a menos que se la vea como un movimiento constante contra su opuesto, la creación de relaciones sociales sobre bases no monetarias. El neoliberalismo, por ejemplo, puede verse como una tendencia a extender e intensificar la monetización de las relaciones sociales, como una reacción en parte al relajamiento de esa monetización en el período de posguerra y su crisis en las décadas de los sesenta y setenta. Estas formas de relaciones sociales (mercancía, valor, dinero, capital, etc.) son formas interconectadas, por supuesto, son todas formas de la separación capitalista de sujeto y objeto, pero no están interconectadas como formas estáticas, acabadas, bellas durmientes, sino como formas de lucha viviente. La existencia de formas de relaciones sociales, en otras palabras, no puede ser separada de su constitución. Su existencia es su constitución, una lucha constantemente renovada contra las fuerzas que las subvierten.

V

Tomemos como ejemplo al Estado. ¿Qué significa la crítica del Estado como una forma de las relaciones sociales cuando las formas son entendidas como un proceso-forma, como procesos de formar?

El Estado es parte del firmamento fijo de la eseidad. Es una institución aparentemente necesaria para el ordenamiento de los asuntos humanos, un fenómeno cuya existencia la ciencia política, disciplina dedicada a su estudio, da completamente por segura. En la tradición marxista, la crítica a menudo se ha concentrado en mostrar el carácter capitalista del Estado, en mostrar que, a pesar de las apariencias, el Estado actúa en favor de los intereses de la clase capitalista. Esto lleva fácilmente a la concepción de que es necesario conquistar el Estado de alguna manera para que pueda funcionar según los intereses de la clase trabajadora.

Si partimos de la centralidad del fetichismo y de la comprensión del Estado como un aspecto de la fetichización de las relaciones sociales, entonces el asunto se presenta de manera diferente. Criticar al Estado significa atacar en primer lugar su aparente autonomía, comprender que no es una cosa en sí misma sino una forma social, una forma de relaciones sociales. Así como en la física hemos llegado a aceptar que, a pesar de las apariencias, no existen separaciones absolutas, que la energía puede ser transformada en masa y la masa en energía, en la sociedad tampoco hay separaciones absolutas ni categorías duras. Pensar científicamente es disolver las categorías de pensamiento, comprender todos los fenómenos sociales precisamente como eso, como formas de relaciones sociales. Las relaciones sociales, relaciones entre personas, son fluidas, impredecibles, inestables, a menudo apasionadas, pero se rigidizan en ciertas formas, formas que parecen adquirir su propia autonomía, su propia dinámica, formas que son cruciales para la estabilidad de la sociedad. Las diferentes disciplinas académicas toman estas formas (el Estado, el dinero, la familia) como dadas y así contribuyen a su aparente solidez y, por tanto, a la estabilidad de la sociedad capitalista. Pensar científicamente es criticar las disciplinas, disolver esas formas, entenderlas como formas; actuar libremente es destruirlas.

El Estado, entonces, es una forma rigidizada o fetichizada de las relaciones sociales. Es una relación entre personas que no parece ser una relación entre personas, una relación social que existe en la forma de algo externo a las relaciones sociales.

Pero, ¿por qué las relaciones sociales se rigidizan de esta manera y cómo nos ayuda esto a entender el desarrollo del Estado? Esta fue la pregunta planteada por el llamado "debate de la derivación del Estado", una discusión un poco peculiar pero muy importante que se difundió desde

Alemania Occidental hacia otros países durante la década de los setenta.[190] El debate fue peculiar porque se expresó en un lenguaje extremadamente abstracto y a menudo sin hacer explícitas las consecuencias políticas y teóricas del argumento. La oscuridad del lenguaje utilizado y el hecho de que los participantes a menudo no desarrollaron las consecuencias del debate dejó la discusión librada a malentendidos, y a menudo el enfoque ha sido dejado de lado como una teoría "económica" del Estado, o como un enfoque de la "lógica del capital", que busca comprender el desenvolvimiento político como una expresión funcionalista de dicha lógica. Mientras estas críticas pueden hacerse justamente a algunas de las contribuciones, la importancia del debate en conjunto reside en el hecho de que proporciona una base para romper con el determinismo económico y con el funcionalismo que ha obstaculizado a tantas de las discusiones acerca de la relación entre Estado y sociedad capitalista y para discutir el Estado como un elemento o, mejor aún, como un momento de la totalidad de las relaciones sociales de la sociedad capitalista.

El centro del debate sobre el Estado como una forma particular de las relaciones sociales es el quiebre crucial con el determinismo económico implicado, por ejemplo, por el modelo base-superestructura (y sus variantes estructuralistas). En el modelo base-superestructura, la base económica determina (en última instancia, por supuesto) lo que el Estado hace, sus funciones. Centrarse en las funciones del Estado da por garantizada la existencia del Estado: en el modelo base-superestructura no hay lugar para plantear la pregunta por la forma del Estado, para preguntar por qué, en primer lugar, las relaciones sociales se rigidizarían dentro de la forma aparentemente autónoma del Estado. Preguntar por la forma del Estado es llevar la pregunta a su especificidad histórica: la existencia del Estado como una cosa separada de la sociedad es peculiar de la sociedad capitalista, como lo es la existencia de lo "económico" como algo distinto de las relaciones de clase abiertamente coercitivas.[191] Entonces la pregunta no es: ¿cómo determina lo económico la superestructura política?; más bien es: ¿qué es lo peculiar de las relaciones sociales del capitalismo que hace surgir la rigidización (o particularización) de las relaciones sociales en la forma del Estado? El corolario de esto es la pregunta: ¿qué es lo que hace surgir a la constitución de lo económico y 10 político como momentos distintos de las mismas relaciones sociales? Seguramente la respuesta es que hay algo distintivo en el antagonismo social en el que se basa el capitalismo (como cualquier sociedad de clases). Bajo el capitalismo, el antagonismo social (la relación entre clases) está basado en una forma de explotación que no tiene lugar abiertamente, sino a través de la "libre" compra y venta de fuerza de trabajo como una mercancía en el mercado.

[190] Sobre este debate, véase Holloway y Picciotto (1978) y Clarke (1991).
[191] Gerstenberger (1990).

Esta forma de relación de clases presupone una separación entre el proceso inmediato de explotación, que se basa en la "libertad" del trabajo y el proceso de mantenimiento del orden en una sociedad explotadora, que implica la necesidad de coerción.[192]

Ver al Estado como una forma de las relaciones sociales obviamente significa que su desarrollo sólo puede ser entendido como un momento del desarrollo de la totalidad de las relaciones sociales: es una parte del desarrollo antagónico y sujeto a la crisis de la sociedad capitalista. En tanto una forma de las relaciones sociales capitalistas; su existencia depende de la reproducción de esas relaciones: por lo tanto no es solo un Estado en una sociedad capitalista sino un Estado capitalista, ya que su propia existencia continua está sujeta al fomento de la reproducción de las relaciones sociales capitalistas en su conjunto. El hecho de que el Estado existe corno una forma particular o rigidizada de las relaciones sociales significa, sin embargo, que la relación entre el Estado y la reproducción del capitalismo es compleja: no puede suponerse, a la manera funcionalista, ni que todo lo que el Estado hace será necesariamente en beneficio del capital ni que el Estado puede alcanzar lo necesario para asegurar la reproducción de la sociedad capitalista. La relación entre el Estado y la reproducción de las relaciones sociales capitalistas es del tipo de ensayo y error.

La crítica del Estado corno una forma de las relaciones sociales apunta tanto a la interrelación del Estado con la reproducción general del capital corno a la especificidad histórica del Estado corno forma de organización de los asuntos humanos. A pesar de que esto ciertamente sugiere la posibilidad de organizar la vida de un modo diferente en el futuro, tal enfoque no cuestiona la existencia presente del Estado: su existencia presente simplemente se da por garantizada. La crítica queda por detrás del objeto de la crítica.

Sin embargo, si el Estado no se comprende sólo corno una forma de relaciones sociales sino corno un proceso de formación de relaciones sociales, entonces todo lo que hemos afirmado antes sobre la relación entre el Estado y la reproducción del capital todavía se mantiene, pero tanto la reproducción corno la existencia del Estado están siempre en pugna[193] La existencia del Estado implica un proceso constante de disociar ciertos aspectos de las relaciones sociales y de definidos corno "políticos" y, por lo tanto, corno separados de lo "económico". De este modo el antagonismo en el que se basa la sociedad está fragmentado: las luchas son canalizadas dentro de la forma política y de la económica, ninguna de las cuales deja lugar al surgimiento de preguntas acerca de la estructura de la sociedad

[192] Hirsch (J 979).

[193] Para el desarrollo del concepto de Estado como forma-proceso, véase Holloway (1980) y (1993).

como un todo. Este proceso de imponer definiciones a las luchas sociales es al mismo tiempo un proceso de auto-definición por parte del Estado: corno forma rigidizada de las relaciones sociales el Estado es al mismo tiempo un proceso de rigidizar las relaciones sociales y es por medio de este proceso que el Estado se reconstituye constantemente corno una instancia separada de la sociedad.

El Estado es un proceso (la estatización del conflicto social.

Una vez que el conflicto se define corno "político", se lo separa de cualquier cosa que podría' cuestionar el reino" económico" de la propiedad privada, es decir, las estructuras fundamentales del poder-sobre. El conflicto es definido y sub definido, de manera tal que puede atravesar los canales apropiados y puede ser manejado (administrativamente o por medio de la represión abierta) de modo tal que la existencia del capital corno una forma de organizar las relaciones sociales no puede ser cuestionada. Las expresiones incipientes del poder-hacer, del reclamo de las personas por el control de sus propias vidas, son metamorfoseadas por medio del Estado en la imposición del poder-sobre: algunas veces por medio de la represión franca, algunas veces "proporcionando" cambios que responden a los reclamos, otras desarrollando nuevas estructuras administrativas que integran (y subordinan) las incipientes formas de auto-organización a la estructura de la administración y las finanzas estatales. La canalización, sin embargo, nunca es completa ya que el Estado está reaccionando constantemente ante nuevos conflictos, ante nuevos estallidos de la sublevación humana contra la definición

Para comprender al Estado corno un proceso de estatización es central un aspecto generalmente omitido por el debate de la derivación: la existencia del Estado corno una multiplicidad de estados. A menudo en las discusiones sobre las relaciones entre el Estado y la sociedad (tanto marxistas corno no marxistas) se supone que Estado y sociedad son co-extensivos, que el Estado se relaciona con su sociedad y la sociedad con su Estado. La idea de Estado nacional, de economía nacional y de sociedad nacional se consideran dadas. Sólo sobre esta base se vuelve posible imaginar que la conquista del aparato del Estado representa la toma del poder. Las ideas de revolución vía la conquista del poder tienden a tomar sin cuestionar la afirmación que hace el Estado de que es soberano y autónomo dentro de sus límites.

La suposición de que Estado y sociedad son co-extensivos pasa totalmente por alto el hecho de que lo que distingue al capital como forma de dominación respecto de formas previas de dominación de clase es, principalmente, su movilidad esencial. El capital, a diferencia del señor feudal, no está atado a un grupo particular de trabajadoras y trabajadores o a un lugar particular. La transición del feudalismo al capitalismo liberó el ejercicio del poder-sobre respecto de las ataduras territoriales. Mientras que

el señor feudal podía comandar a sus trabajadores sólo dentro de su territorio, el capitalista que se encuentra en Londres puede comandar a trabajadoras y trabajadores en Buenos Aires o Seúl tan fácilmente como en Swindon. La constitución capitalista de las relaciones sociales es esencialmente global. Su no-territorialidad es propia de la esencia del capital y no sólo el producto de la tase actual de “globalización".

La existencia misma del Estado como una multiplicidad de estados oculta así la constitución global de las relaciones sociales y por ende la naturaleza del ejercicio capitalista del poder-sobre. Aun antes de que haga algo, aun antes de que la policía, los burócratas o los políticos hagan un movimiento, el Estado fragmenta, clasifica, define, fetichiza. La existencia misma del Estado es una definición territorial de su territorio, su sociedad, sus ciudadanos. La existencia misma del Estado es una discriminación de los no-ciudadanos como "extranjeros". La existencia del Estado, sin embargo, no está simplemente dada. Es un constante proceso de auto-constitución, dé auto-definición, no es algo acabado una vez que se han establecido los límites nacionales. Por el contrario, todos los estados nacionales están comprometidos en un proceso constantemente repetido de fragmentación de las relaciones sociales globales: por medio de las afirmaciones de la soberanía nacional, de las exhortaciones a "la nación", de las ceremonias en honor a la bandera y de la ejecución de los himnos nacionales; por medio, también, de la discriminación administrativa de los "extranjeros", de los controles de pasaporte, del mantenimiento de los ejércitos, de la guerra. Cuanto más débil es la base social de esta fragmentación nacional de la sociedad -como en América Latina, por ejemplo-, más obvias son sus formas de expresión. Esta forma de fragmentación, esta forma de clasificación o identificación ciertamente es una de las manifestaciones más brutales y salvajes del dominio del capital, tal como lo atestiguan las parvas de muertos acumuladas durante el último siglo.

Y aún así gran parte del discurso" de izquierda" está ciego a la violencia que acarrea la existencia del Estado. La idea de toma del poder, entendiendo por ello ganar el control del aparato del Estado, inevitablemente avala la idea de la constitución nacional (estatal) de las relaciones sociales y por tanto participa de la fragmentación de la sociedad en unidades nacionales. Es difícil imaginar una política orientada al Estado que no participe de manera activa en la discriminación entre "ciudadanos" y "extranjeros", que no se vuelva nacionalista en algún punto. La estrategia de Stalin del "socialismo en un país", tan a menudo descrita como una traición a la causa bolchevique era, en realidad, el resultado lógico de un concepto de cambio social centrado en el Estado.

La existencia del Estado es un movimiento de definición y de exclusión. Los "ciudadanos" son definidos, los "extranjeros" son excluidos. Habitualmente el foco está puesto en la relación entre "el Estado" y "sus

ciudadanos", pero de hecho la noción de ciudadanía implica la definición y exclusión de los no-ciudadanos o extranjeros. En un mundo en el que cada vez más personas viajan o migran para vender su fuerza de trabajo o por otras razones, la exclusión de los extranjeros significa que cada vez más personas viven temiendo o inhibiendo su potencial, temiendo o inhibiendo su poder-hacer las cosas. Para los incluidos, los definidos, los ciudadanos, la noción de ciudadanía es un elemento de la ficción sobre la que se basa la existencia de los estados y, particularmente, la de los estados democráticos. La idea de democracia supone que las relaciones sociales están, o deberían estar, constituidas sobre una base nacional (estatal), que el poder está ubicado en el Estado. Cuando esta ficción entra en conflicto con el hecho de que las relaciones sociales (esto es, relaciones de poder) están constituidas a un nivel global, entonces la ruptura entre los deseos democráticamente expresados de las personas (en tanto "personas" significa "ciudadanos") y las acciones del Estado sólo pueden explicarse en términos de fuerzas exteriores (la economía mundial, los mercados financieros) o la intervención de extranjeros (el imperialismo norteamericano, los bancos extranjeros). Así, la noción de ciudadanía contribuye tanto a la reproducción del espejismo democrático ("Espera hasta la próxima elección") como a la violencia diaria contra los extranjeros que se extiende desde los ataques racistas en las calles hasta la separación forzosa de millones de familias por acción de los oficiales de inmigración.
Se puede objetar que este argumento le atribuye demasiado al Estado, que el racismo y el nacionalismo están mucho más profundamente arraigados en la sociedad. Es cierto. Claramente, el proceso por el que uno llega a decir soy "irlandés", "soy inglés", etcétera, es muy complejo, es parte de la identificación general de la sociedad. La existencia del Estado es sólo una forma de fetichización, la identificación-por-medio-del-Estado se combina con otras formas de identificación que no se pueden disociar de la separación básica entre sujeto y objeto en el proceso de producción y creación. El Estado no se vale por sí mismo: es una de las formas de las relaciones sociales capitalistas, es decir, uno de los procesos entrelazados y entremezclados de formación de relaciones sociales, de reproducción del poder-hacer en la forma de poder-sobre.
El movimiento del Estado (como el de todas las otras formas de relaciones sociales) como proceso-forma es un movimiento para imponer patrones en una realidad refractaria. El movimiento de fetichización sólo puede entenderse en términos de un anti-movimiento, de un movimiento de anti-fetichización. De manera más obvia, la imposición de definiciones estatales de nacionalidad es enfrentada por experiencias y movimientos manifiestos en contra de tales definiciones, como queda expresado en la consigna

"nadie es ilegal", en el movimiento de los *sans papiers*[194] en Francia o en el grito de los estudiantes franceses de 1968: "*Nous sommes tous des juifs allemands*"[195]. De manera más sutil, la ciudadanización es un proceso de re-definición del movimiento del poder-hacer. La lucha para ejercer control sobre nuestras propias vidas se re define como democracia, entendiendo por ésta un proceso, definido por el Estado, de toma de decisiones influidas electoralmente. El movimiento de afirmación del poder-hacer que modela nuestras propias vidas, expresado en tan diversas formas de actividad social y de organizaciones, es contenido re-definiendo el movimiento como un movimiento por la democracia, como un movimiento de ciudadanos, con todo lo que esto significa en términos de privar al movimiento de cualquier posibilidad de controlar la formación de las relaciones sociales. Sin embargo, el movimiento del poder-hacer está contenido y no contenido, ya que constantemente vuelve a surgir bajo nuevas formas. El movimiento del Estado, como el de la sociedad como un todo, es el movimiento del antagonismo entre fetichización y anti-fetichización. Para encontrar el anti-poder no necesitamos mirar por fuera del movimiento de dominación: el anti-poder, la anti-fetichización están presentes contra-en-y-más-allá del movimiento mismo de dominación, no como fuerzas económicas, como contradicciones objetivas o como futuro, sino como actualidad, como nosotros.

VI

Esta comprensión del fetichismo como fetichización y, por tanto, de nuestra existencia en la sociedad capitalista como una existencia contra-y-en el capital, afecta nuestra comprensión de todas las categorías de pensamiento. Si se entienden las formas de las relaciones sociales (expresadas en las categorías de los economistas políticos) como procesos de formación de relaciones sociales, y por tanto como lucha, resulta claro que las categorías deben ser entendidas como categorías abiertas. Si, por ejemplo, no se entiende el valor como una categoría económica ni como una forma de dominación sino como una forma de lucha, entonces el significado actual de la categoría dependerá del curso de la lucha. Una vez que las categorías del pensamiento dejan de ser entendidas como expresiones de relaciones sociales objetivadas y pasan a ser entendidas como expresiones de la lucha por objetivarlas, una tormenta de impredecibilidad las atraviesa. Una vez que se entiende que el dinero, el capital, el Estado, no son más que la lucha por formar, por disciplinar,

[194] N del T.: Sin papeles, los inmigrantes indocumentados.

[195] N del T.: "Somos todos judíos alemanes"; slogan del movimiento estudiantil francés de mayo del 68 en solidaridad con el dirigente Daniel Cohn-Bendit, judío alemán, que fue expulsado de Francia.

entonces queda claro que su desarrollo sólo puede entenderse como práctica, como lucha no predeterminada.[196] El marxismo, como teoría de la lucha, es de manera inevitable una teoría de la incertidumbre. El fetichismo es certeza (falsa), el anti-fetichismo es incertidumbre. El concepto de lucha es inconsistente con cualquier idea de un final feliz de garantizada negación-de-la-negación: la única forma en la que puede entenderse la dialéctica es como dialéctica negativa,[197] como negación abierta de la no-verdad, como rebelión contra la falta de libertad.

La crítica, entonces, no es la voz de aquellos-que-están-afuera sino parte de la lucha cotidiana contra el fetichismo, sólo parte de la lucha diaria por establecer relaciones sociales sobre una base humana. La crítica no viene cabalgando en un corcel blanco con la esperanza de dar vida al mundo con un beso: es la vida del mundo. La crítica sólo puede ser un movimiento hacia fuera de nosotros mismos. Como la mosca atrapada en la tela de araña, cortamos los lazos reificados que nos mantienen prisioneros. No hay manera en la que podamos mantenernos por fuera de la red y ver las cosas sin apasionamiento. Atrapados en la red, no hay manera de que podamos ser omniscientes. No hay manera de que podamos conocer la realidad, no hay manera de que podamos conocer la totalidad. No podemos adoptar el punto de vista de la totalidad, como Lukács nos pedía que hiciéramos:[198] a lo sumo podemos aspirar a la totalidad. La totalidad no puede ser un punto de vista por la simple razón de que no hay nadie que pueda pararse allí; la totalidad sólo puede ser una categoría crítica: el flujo social del hacer. Esto todavía no es el crepúsculo: el búho de Minerva no puede hacer más que batir sus alas y luchar por despegar de la tierra.[199] La única verdad que podemos proclamar es la negación de lo falso. No existe nada fijo a lo que podamos asimos buscando seguridad: ni la clase, ni Marx, ni la revolución, nada, salvo el movimiento de negación de lo falso. La crítica es la inquietud de Promete o encadenado, la desesperación de la "pura inquietud de la vida"[200] del "movimiento absoluto del devenir"[201]. Nuestra crítica es vertiginosa, es la teoría vertiginosa de un mundo vertiginoso.[202]

Vertiginoso, efectivamente. Insistir en ver al fetichismo como un proceso de fetichización es atacar directamente la identidad. La identidad, como ya vimos, es la separación entre constitución y existencia, la separación entre el hacer y lo hecho. La identidad es el espacio de la eseidad, un tiempo de

[196] Cf. Bonefeld, Gunn y Psychopedis (1992).
[197] Cf. Adorno (1986).
[198] Véase Lukács (1985: 29): "Lo que diferencia decisivamente al marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis de un predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad".
[199] En contraposición con la famosa frase de Hegel al final del prefacio a Fundamentos de la filosofía del derecho: "El búho de Minerva inicia su vuelo a la caída del crepúsculo" (1987: 56).
[200] Hegel, (1985: 31).
[201] Marx, (1986: 448).
[202] "El vértigo que da es *index veri*". Adorno (1986: 40).

duración, un y área en la que lo hecho existe de manera independiente del hacer que lo constituyó, un aparente refugio de seguridad. Decir que debe entenderse el fetichismo como proceso es rechazar cualquier separación entre constitución y existencia. El dinero es un proceso de monetización porque es imposible separar la constitución del dinero como una forma de las relaciones sociales respecto de su existencia: la existencia del dinero es el proceso de su constitución, una lucha feroz. No hay pausa, no hay momento en el que el dinero pueda descansar sobre sus laureles y decirse a sí mismo: "ahora que se han establecido las relaciones monetarias, existo y continuaré existiendo hasta que el capitalismo sea abolido". Esta es la forma en la que parece ser, pero la apariencia es la negación del hacer presente y de la lucha presente. El capitalista que vemos cómodamente relajado en una gran comida es capitalista sólo porque en ese mismo momento está involucrado en una lucha violenta de explotación.

Entonces, no existe identidad. O más bien: no existe más identidad que la lucha continua para identificar, para imponer una capa de estabilidad sobre la agitada violencia que inevitablemente implica la separación de lo hecho respecto del hacer. El capital se presenta a sí mismo como estable: la lucha de clases, dicen, y nosotros lo aceptamos, proviene de nosotros. La lucha de clases desde abajo, parece, irrumpe la estabilidad del capitalismo. ¡Qué tontería! Comprender la lucha de clases como algo que proviene principalmente desde abajo, como lo hacen la mayoría de las discusiones marxistas, es realmente poner al mundo de cabeza. La existencia misma del capital es una lucha violenta para separar lo hecho respecto del hacer. Incluso la misma violencia de esta lucha, el arrancar lo hecho del hacer, el arrancar la existencia de la constitución es lo que crea la aparente estabilidad, la aparente identidad del capitalismo. La apariencia de la estabilidad está dada en la naturaleza de la lucha misma. La separación de lo hecho respecto del hacer es el producto de la lucha incesante para separar lo hecho respecto del hacer, cosa que, en la medida en que tiene éxito, se borra a sí misma de la vista. La identidad es una ilusión realmente generada por la lucha para identificar lo no idéntico. Nosotros, los no idénticos, peleamos contra esta identificación. La lucha contra el capital es la lucha contra la identificación. No es la lucha por una identidad alternativa.

Comprender el fetichismo como fetichización es insistir en la fragilidad de la existencia. Decir que las formas de las relaciones sociales son procesos de formación no sólo significa que son formas de lucha sino también que su existencia como formas depende de su constante reconstitución. La existencia del capital depende del proceso de su continua reconstitución por medio de la separación de lo hecho respecto del hacer. Su existencia, por lo tanto, siempre está en discusión, siempre es un asunto de lucha. Si un día el capital fracasa en convertir el hacer en trabajo enajenado o en explotado,

entonces el capital deja de existir. Su existencia es siempre insegura: de ahí la ferocidad de su lucha.
El capitalismo es bifacético. La naturaleza misma de su inestabilidad (el separar lo hecho del hacer) genera la apariencia de estabilidad (la separación de lo hecho respecto del hacer). La identidad (la eseidad) del capitalismo es una ilusión real: una ilusión efectiva generada por el proceso de producción (el proceso de separar lo hecho respecto del hacer). La separación de la constitución respecto de la existencia es una ilusión real: una ilusión efectiva generada por el proceso de producción (el proceso de separar existencia respecto de constitución). La ilusión es efectiva porque niega la fragilidad del capitalismo. Parece como que el capitalismo "es", pero el capitalismo nunca "es": es siempre una lucha para constituirse a sí mismo. Tratar al capitalismo como un modo de producción que "es" o, lo que viene a ser lo mismo, pensar la lucha de clases como una lucha desde abajo contra la estabilidad del capitalismo, es caer de cabeza en el sucio fango del fetichismo. El capital, por naturaleza, aparece como algo que "es", pero nunca "es". Esto es importante tanto para comprender la violencia del capital (la continua presencia de lo que Marx denominó "acumulación primitiva u originaria"), como para comprender su fragilidad. La urgente imposibilidad de la revolución comienza a abrirse hacia una urgente posibilidad.
Pero podría objetarse que es necesario distinguir constitución de reconstitución. Aun aceptando que la existencia del capital es una lucha constantemente renovada, ¿no existe diferencia entre la constitución original y la reconstitución necesaria para mantener la existencia de las formas capitalistas de las relaciones sociales? Incluso si decimos que una relación amorosa depende de su constante reconstitución, de enamorarse cada día, ¿no existe diferencia entre el enamoramiento inicial y su repetición cotidiana? Incluso si el dinero debe ser cotidianamente reconstituido a fin de existir, ¿no existe diferencia entre la imposición original del dinero como una relación social y su diaria reconstitución? Puede ser que cada vez que vamos a un negocio y pagamos con dinero seamos conscientes de su violencia pero el hecho de que antes hayamos pasado por la misma monetización de las relaciones sociales cientos de veces, ¿no significa que la lucha (del lado del capital) por monetizar nuestra conducta es menos intensa que antes? Si negamos la distinción entre constitución y reconstitución, ¿no nos arriesgamos a caer en un mundo de amnesia, en un mundo en el que no es posible una acumulación de la experiencia?
Así es. Las condiciones en las que tiene lugar la lucha para constituir el capital (para separar lo hecho respecto del hacer) cambian todo el tiempo. La repetición del proceso de explotación cambia las condiciones en las que tiene lugar la lucha por explotar, de manera muy similar a corno una ola de

ocupaciones de fábricas para impedir la explotación (o el aceleramiento del proceso de trabajo para intensificar la explotación), también cambia las condiciones en las que tiene lugar la lucha para explotar. Existe efectivamente una acumulación de experiencia (aunque no lineal) en ambos lados de la lucha. Pero esto no afecta el argumento básico: el capital nunca "es", su existencia nunca es una existencia de duración, siempre depende de la lucha para reconstituirse a sí mismo. La reconstitución nunca puede darse por supuesta.[203]

Pero, puede volver a objetarse, esta no es la manera en la que Marx comprende el fetichismo: en El capital trata a las formas capitalistas de las relaciones sociales como formas estables. Efectivamente, ésta es la lectura tradicional de El capital pero, en primer lugar, lo que Marx pensó no puede por sí mismo sostenerse corno una refutación del argumento (no importa lo que Marx pensó sino lo que nosotros pensamos) y, en segundo lugar, la lectura tradicional de El capital pasa por alto su carácter crítico. La obra de Marx es una crítica de la economía política, una crítica de la hipostatización de sus categorías por los economistas políticos. En El capital Marx habla de las formas de las relaciones sociales corno formas constituidas porque las está criticando corno ilusiones reales. Marx no las critica mostrando la génesis histórica sino la génesis continua de esas formas en el proceso de producción, en la existencia antagónica del proceso de trabajo corno trabajo concreto y trabajo abstracto. Mostrando la generación continua de esas formas, Marx muestra implícitamente que no pueden entenderse las formas de las relaciones sociales como estables, que no puede entenderse el fetichismo corno un hecho acabado. Las formas de las relaciones sociales son procesos-formas, procesos de formar relaciones sociales.[204]

Pero puede volver a objetarse que pensar la lucha contra el capital corno anti identitaria implica colocamos en una posición teórica y prácticamente imposible. Toda conceptualización implica identificación: si no podemos identificar, no podemos pensar.

Toda lucha también implica identificación. ¿O es que simplemente vamos a olvidar las luchas de los negros contra la discriminación, el movimiento feminista, los movimientos indígenas?

La diferencia está entre una identificación que se detiene allí y una identificación que se niega a sí misma en el proceso de identificar. La diferencia está entre conceptualizar sobre la base del ser y conceptualizar sobre la base del hacer. El hacer, corno hemos sostenido, es el movimiento antagónico de identidad y no-identidad. El hacedor es y no es, así corno lo hecho es y no es, es objetivado velozmente y luego reintegrado en el flujo

---

[203] Pensar el marxismo como el estudio de la reproducción capitalista como si esa reproducción no estuviera constantemente en discusión es una distorsión habitual y mayúscula.

[204] Véase Holloway (1980, 239) y Sohn Rethel (1980: 17).

social del hacer. Pensar sobre la base del ser es simplemente identificar. Pensar sobre la base del hacer es identificar y, en el mismo acto, negar la identificación. Esto es reconocer la inadecuación del concepto a lo que es conceptualizado. "El nombre de dialéctica comienza diciendo que los objetos son más que su concepto, que contradicen la norma tradicional de la *adaequatio*".[205] Pensar sobre la base del hacer significa, entonces, pensar contra-y-más-allá de nuestro propio pensamiento: "[El pensamiento] puede pensar contra sí mismo. Si fuera posible una definición de la dialéctica, podría ser ésta".[206]

Lo mismo puede decirse de la lucha. Existe un mundo de diferencia entre una lucha que simplemente identifica (que dice "somos negros", "somos palestinos", "somos vascos", como si estas fueran identidades fijas en lugar de ser momentos de lucha) y una lucha que identifica y, en cada momento de identificación, niega esa identificación: somos indígenas-pero-más-que-eso, somos mujeres-pero-más-que-eso. Mientras que esta última se mueve contra la identificación en el proceso mismo de afirmar la identidad, la primera es fácilmente absorbida en un mundo fragmentado de identidades. Para la estabilidad del capitalismo no importa la composición particular de las identidades (negro es lo mismo que blanco, vasco que español, mujeres que hombres) sino la identidad como tal. Una lucha que no se mueve contra la identificación como tal se mezcla fácilmente con los patrones cambiantes de dominación capitalista. La fuerza y la repercusión del movimiento zapatista, por ejemplo, no proviene del hecho de que es un movimiento indígena sino de que va más allá de eso para presentarse como un movimiento que lucha por la humanidad, por un mundo de muchos mundos.[207]

Nuevamente, incluso, podría objetarse que sostener que nuestra lucha es anti-identitaria en el pensamiento y en la práctica, que está dirigida contra la separación de la constitución y la existencia, es elevar la vida a un nivel insoportable de intensidad. Así es. La identidad hace la vida soportable.[208] La identidad mata el dolor. La identidad embota los sentimientos. Sólo la identificación de un Ellos hace posible para nosotros vivir con la epidemia de Si da en África o la muerte cotidiana de miles de niños por causa de enfermedades que son curables. La existencia del capitalismo es concebible sólo sobre la base del embotamiento de nuestros sentimientos: no es sólo cuestión de drogas (algo muy importante), sino sobre todo de identidad, esa fragmentación que nos permite elevar la moral privada como una pared que nos aparta del dolor del mundo. El grito es el reconocimiento y la

---

[205] Adorno (1986: 13).

[206] Ídem, 144.

[207] Para el análisis de este punto en relación con el levantamiento zapatista, véase Holloway (1996).

[208] "Es probable que ningún ciudadano del mundo falso pudiese soportar el verdadero; estamos demasiado estropeados para él" (Adorno, 1986: 351)

confrontación del dolor social. El comunismo es el movimiento de la intensidad contra el embotamiento de los sentimientos que hace que los horrores del capitalismo sean posibles.
Si siguen surgiendo posibles objeciones no es porque el argumento sea defectuoso, sino porque estamos caminando sobre el límite de la posibilidad. (Plantear la pregunta de cambiar el mundo sin tomar el poder, ya es tambalear sobre el borde de un abismo de imposibilidad y locura.) Y, sin embargo, no hay alternativa. La comprensión de la fetichización como proceso es la clave para pensar en cambiar el mundo sin la toma del poder. Si abandonamos la fetichización-como-proceso, abandonamos la revolución como auto-emancipación. La comprensión del fetichismo como fetichismo duro sólo puede llevar a comprender la revolución como cambio del mundo en beneficio de los oprimidos y esto, inevitablemente, significa poner el centro de atención en el poder. La toma del poder es el objetivo político que da sentido a la idea de una revolución "en beneficio de"; una revolución que no es "en beneficio de" sino auto-movimiento, ni siquiera tiene necesidad de pensar en "tomar el poder".
Si, por otro lado, pasamos completamente por alto el fetichismo, estamos de nuevo en el sujeto como héroe. Si el poder no nos impregna y nos separa, sino que, por el contrario, es posible para un sujeto sano existir en una sociedad enferma, entonces podemos tratar al sujeto como sincero, saludable y sano: el buen héroe que batalla contra la sociedad mala. Esta perspectiva aparece en diferentes versiones, quizás no tan alejadas entre sí como a primera vista pudiera parecer. En la teoría marxista ortodoxa (no sólo en la teoría de los partidos comunistas sino mucho más allá de ella) el héroe no aparece como la clase trabajadora sino como el Partido. En la teoría autonomista, la que aunque critica la teoría ortodoxa no lleva esa crítica hasta sus últimas conclusiones,[209] el héroe aparece como la clase trabajadora militante. El buen héroe que batalla contra la sociedad mala es también el personaje sobresaliente de la teoría liberal, de la teoría de Hollywood, con la única diferencia de que ahora el héroe no es la clase o el Partido sino el individuo. El problema, sin embargo, no es sólo el individualismo: es el sujeto héroe como tal.
No existe héroe. Sobre todo, quien se dedica a la teoría no es un héroe. No es un Conocedor o una Conocedora. La teoría no se eleva por sobre el combate: simplemente, es parte de la articulación de nuestra existencia cotidiana de lucha. No mira a la sociedad desde arriba: participa de la lucha cotidiana por la emancipación, golpeando a las formas que niegan nuestra subjetividad. La teoría es práctica porque es parte de la práctica de vivir: no tiene 'que saltar un abismo para convertirse en práctica. Si no se entiende el fetichismo como un estado que impregna el conjunto de la sociedad sino

[209] Para un análisis más completo de la teoría autonomista véase el capítulo 9

como un movimiento antagónico de fetichización y anti-fetichización, y si la teoría crítica se entiende como parte del movimiento de anti-fetichización, parte de la lucha por defender, restaurar y crear el flujo colectivo del hacer, entonces resulta claro que todos nosotros somos, de diferentes maneras, los sujetos de la teoría crítica en la medida en la que participamos de ese movimiento. El sujeto de la crítica no es el sujeto inocente, individual, aparentemente no fetichizado de la teoría democrático liberal o del marxismo partidario. Yo no soy el sujeto: nosotros lo somos. No un nosotros que surge de un simple poner juntos yoes inocentes sino un nosotros de yoes lisiados, rotos, pervertidos que pelean en dirección de nuestra nostredad. La crítica es parte de esta lucha en dirección de la nostredad, parte de la aspiración hacia la nostredad que haría de nuestros yoes un todo.

Existe un mundo de diferencia, por lo tanto, entre decir que el fetichismo no es absoluto sino más bien una lucha continua entre fetichización y antifetichización, y decir que el fetichismo deja ciertos sectores de personas sin fetichizar (el Partido, los intelectuales, los marginados). Nosotros no estamos no fetichizados, somos parte de un movimiento antagónico contra la fetichización.

La lucha contra el fetichismo implica una lucha para superar nuestra fragmentación, una lucha para encontrar formas adecuadas de articular nuestra nostredad, para encontrar maneras de unir nuestras distintas dignidades en respeto mutuo, lucha cuya dignidad reside precisamente en el reconocimiento y negación de su propia negación como dignidad. No es una lucha democrática, si por tal se entiende (como se hace habitualmente) el reunir un montón de individuos. Por el contrario, la lucha contra la fetichización es la lucha de las personas que se respetan mutuamente, no porque somos un conjunto de individuos enteros, sino porque somos parte del movimiento contra el proceso que nos invalida y nos pervierte. Es por eso que las luchas continuamente hacen surgir formas de relaciones sociales y maneras de articular el yo-y-nosotros que tienen poco en común con el amontonamiento de individuos típico de la democracia burguesa. La Comuna de París analizada por Marx, los consejos obreros teorizados por Pannekoek, los consejos comunales de los zapatistas, etcétera: todos son experimentos en el movimiento contra el fetichismo, en la lucha por el flujo colectivo del hacer, por la autodeterminación.

Capítulo 6
Anti-fetichismo y crítica

I

La teoría es, simplemente, parte de la lucha cotidiana por vivir con dignidad. La dignidad es la lucha por emancipar el hacer y liberar lo que existe en la forma de ser negado. Teóricamente, esto significa pelear por medio de la crítica para recuperar el hacer. Esto es lo que Marx entiende por ciencia.

II

La crítica es un ataque a la identidad. El grito contra las cosas tal corno son se convierte en interrogante. ¿Por qué existe tanta desigualdad en el mundo? ¿Por qué existen tantas personas desempleadas cuando hay tantas sobre empleadas? ¿Por qué existe tanta hambre en un mundo de tanta abundancia? ¿Por qué hay tantos niños viviendo en las calles?

Atacamos el mundo con la curiosidad obstinada de una niña de tres años pero con la diferencia, quizás, de que nuestros por qué son iracundos. Nuestro por qué demanda una razón. Nuestro por qué somete a aquello que existe al juicio de la razón. ¿Por qué tantos niños mueren a causa de enfermedades que tienen cura? ¿Por qué existe tanta violencia? Nuestro por qué va en contra de lo que es y le pide a lo que es que se justifique a sí mismo. Al comienzo, al menos, nuestro por qué ataca a la identidad y pregunta por qué lo que es ha llegado a ser asÍ. "Al comienzo, al menos", porque pronto nuestro por qué se enfrenta al mismo problema que encuentra cualquiera que intenta satisfacer la curiosidad de una niña de tres años: el del regreso al infinito.

El problema del regreso al infinito reside en el corazón del pensamiento identitario. Es un problema inherente a la identidad. En un mundo compuesto por identidades particulares, ¿qué nos permite conceptualizarlas? Como hemos visto, la respuesta reside en la clasificación, en el agrupar las identidades particulares en clases.[210] El problema está en que los conceptos clasificatorios son arbitrarios a menos que puedan ser validados por un discurso de tercer orden y éste, a su vez,

[210] Puede decirse que la ciencia identitaria implica dos tipos de actividad: la identificación y la clasificación. Horkheimer (s.d.: 188), compara el concepto tradicional de ciencia con el trabajo de un bibliotecario. Los científicos experimentales y los investigadores empíricos están a cargo de las adquisiciones, enriquecen el conocimiento aportando nuevo material; la teoría lleva el catálogo, clasifica el material, lo etiqueta con el número correspondiente según la biblioteca. Algunas veces la distinción se plantea en términos de "discurso de primer orden" o "discurso de segundo orden" (o entre teoría o meta teoría); el primero se refiere al trabajo "empírico" de identificación y el segundo a la formación y evaluación (clasificación) de los conceptos.

por un' discurso de cuarto orden, etcétera; por lo que, potencialmente, en la fundamentación teórica existe un regreso al infinito.[211]

Resulta irónico que el pensamiento identitario, tan cimentado en la perspectiva del sentido común que sostiene que, por supuesto, X es X (como algo definitivamente verdadero), es incapaz de darse a sí mismo una base firme. Una y otra vez, contra la imposibilidad de brindar tales fundamentos firmes, han surgido intentos de mostrar que un sistema de clasificación puede tener una base racional. La búsqueda de una fundamentación racional para el pensamiento identitario conduce, inevitablemente, a algo dado irracional, a una cosa en sí que no puede ser explicada (Kant), a una "mano invisible" detrás del funcionamiento de la economía (Smith), a un espacio que está "oscuro y vacío" (Fichte). Cadel demostró que el intento promovido por Hilbert a comienzos del siglo veinte para probar que la matemática es un sistema coherente y no-contradictorio era imposible de cumplir. El resultado es, por supuesto, que, en general, el pensamiento identitario ha preferido no preocuparse por la racionalidad de su propio fundamento, dedicándose en cambio a incrementar la "exactitud" de sus propias disciplinas fragmentadas. "[…] Toda ciencia especial obtiene su 'exactitud' precisamente de esa fuente. La ciencia especializada deja en sí el sustrato material que le subyace en última instancia, lo deja CA en intacta irracionalidad ('improducido', 'dado'), con el objeto de poder operar sin obstáculos en el mundo así producido, cerrado y metódicamente puro, con categorías del entendimiento que son problemáticas en su aplicación, porque se aplican a una materia 'inteligible', y no al sustrato material real (ni siquiera el de la ciencia especial)".[212]

Éste es el problema que revela nuestro por qué. Ante nuestro por qué, la identidad siempre intenta limitar el daño, recuperar, dar vuelta el interrogante en su propio beneficio, encerrar el ataque dentro de un marco identitario. Todos estamos familiarizados con esto. Es probable que un persistente "¿por qué hay tantos niños viviendo en las calles?" finalmente se enfrente con la repuesta en términos de "la 'propiedad privada", dada con la certeza de que es inmutable; o posiblemente con la respuesta de que" dios así lo dispuso", dada con la certeza de que dios es quien es. Hasta es posible que se encuentre con otra más simple, más directa: "así son las cosas" o "lo que es, así debe ser".

A menudo aceptamos esos límites. Aceptamos que la lucha implícita en nuestro por qué tiene límites. Peleamos por mejores condiciones dentro de la universidad pero no cuestionamos la existencia de esa institución. Peleamos por mejores condiciones de vivienda pero no necesariamente cuestionamos la existencia de la propiedad privada, algo tan fundamental para las condiciones de vivienda. Nuestra lucha tiene lugar dentro de un

[211] Cf. Gunn (1994: 223).
[212] Lukács, (1985: 165).

marco aceptado de que así-son-las-cosas. Sabemos que este marco limita o invalida parcialmente cualquier cosa que pudiéramos alcanzar, pero lo aceptamos a fin de obtener resultados concretos.

Aceptamos los límites de la identidad y, contradictoriamente, al hacerlo así los reforzamos. Pero supongamos que no aceptamos esos límites. Supongamos que persistimos en nuestro por qué de la misma manera en la que lo hace una obstinada niña de tres años. Una solución al problema del regreso al infinito aparece sólo cuando el ser se reconvierte en hacer. Decir que dios lo hizo así no es una verdadera transición del ser al hacer porque dios está inmutable y eternamente confinado dentro del ser: "Soy el que soy". La única respuesta que puede sacamos del círculo de la identidad es la que señala a una creadora o un creador que cambia, que se crea a sí mismo en el proceso de creación. Esa respuesta es espantosa pero es la única base de la esperanza: existen tantos niños viviendo en las calles porque nosotros, los seres humanos, así lo hemos hecho. Somos los únicos creadores, los únicos dioses. Dioses culpables, dioses negados, dañados, esquizofrénicos, pero sobre todo dioses que pueden cambiarse a sí mismos. Y esa respuesta pone de cabeza todo el mundo. Nuestro hacer se convierte en el centro de toda comprensión.

En las primeras páginas de *El capital,* Marx aborda muy rápidamente este movimiento inicial del por qué, el movimiento del análisis crítico, de ese tratar de ir más allá de las apariencias. Partiendo de la mercancía y de su carácter contradictorio como un bien útil (valor de uso) y como objeto producido para el intercambio (valor de cambio), descubre que detrás de esta contradicción reside el carácter bifacético del trabajo alienado como trabajo útil o concreto (que crea valor de uso) y trabajo abstracto (que produce valor, el que aparece como valor de cambio en el intercambio). "Esa naturaleza bifacética del trabajo contenido en la mercancía […] es el eje en tomo al cual gira la comprensión de la economía política".[213] Devuelve rápidamente el ser de la mercancía al hacer y a su existencia como trabajo concreto y abstracto. La mercancía es tal porque la hemos hecho así. El eje es el hacer humano y la manera en la que está organizado.

Pero entonces, nuestro por qué sufre un giro. Si somos los únicos creadores, ¿por qué estamos tan despojados de poder? Si somos tan poderosos, ¿por qué esas cosas que Son nuestros productos adquieren una vida independiente y nos dominan? ¿Por qué producimos nuestra propia esclavitud? ¿Por qué (nos sentimos tentados a responder "por dios", aunque no hay dios sino que sólo somos nosotros) hicimos la sociedad de manera tal que millones de niños se ven forzados a vivir en las calles?

El por qué, que inicialmente intenta ir más allá de la apariencia de las cosas y descubrir su origen, ahora intenta recomponer esas apariencias y ver

[213] Marx (1990: 51)

cómo su origen (el hacer humano) ocasiona su propia negación. La crítica adquiere un doble movimiento: un movimiento analítico y uno genético, un movimiento de ir más allá de las apariencias y un movimiento de trazar el origen o génesis del fenómeno criticado.

La idea de que la comprensión implica una crítica genética no comienza con Marx. Desde la época de Hobbes los filósofos han sostenido que comprender implica seguir el proceso de construcción de un fenómeno y que para el desarrollo de las matemáticas es básico que se "construya" una prueba. El filósofo del siglo diecioc1lo Giambattista Vico, formuló el vínculo entre conocer y hacer con particular fuerza cuando convirtió en su principio central la idea de que *verum et factum convertuntur*: la verdad y el hecho convergen, por lo tanto, sólo podemos conocer con certeza lo que hemos creado.

Un objeto de conocimiento sólo puede ser completamente conocido en la medida en que es la creación de un sujeto cognoscente. El vínculo entre conocimiento y creación es central para Hegel, para quien el sujeto-objeto del conocimiento-creación es el movimiento del espíritu absoluto, pero es con Marx que el principio *verun factum* adquiere toda su fuerza crítica.

El conocimiento, en este sentido, es la reapropiación del objeto por parte del sujeto, la recuperación del poder-hacer. El objeto se nos enfrenta como algo separado de nosotros, algo que está afuera. El proceso del conocimiento es, por lo tanto, crítico: negamos la exterioridad del objeto y buscamos mostrar cómo nosotros, es decir, el sujeto, lo hemos creado. Vemos el dinero, por ejemplo, que nos enfrenta como una fuerza externa: para poder comprenderlo, criticamos su externalidad y tratamos de mostrar cómo, en realidad, el dinero es nuestro propio producto. Este tipo de crítica no necesariamente implica denuncia sino que va mucho más profundo. Cuestiona la existencia misma del objeto como tal. Estremece la objetividad en sus cimientos. La crítica, en este sentido, es el movimiento del anti-poder, el comienzo de la reunificación del sujeto y el objeto.

La crítica es central para todo el planteo de Marx. En su temprana Introducción a En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel establece el punto claramente: "El fundamento de la crítica irreligiosa es: el hombre hace la religión; la religión no hace al hombre".[214] La crítica de la religión no es la crítica de sus acciones nocivas o de sus efectos perversos, sino de su existencia misma como religión. Es una crítica que emana de la exclusiva subjetividad de la humanidad. El objetivo de la crítica es recuperar la subjetividad perdida, recobrar lo negado. En la religión dios no se presenta a sí mismo como nuestra creación sino como un sujeto independiente que nos ha creado (como objeto). El objetivo de la crítica es invertir la subjetividad, restaurar la subjetividad donde debería estar,

[214] Marx (1958: 3, cursivas en el original).

diciendo "nosotros somos el sujeto, somos nosotros los que hemos creado a dios". La subjetividad de dios entonces se revela como el auto-extrañamiento de la subjetividad humana. La crítica es un acto de acercar sujeto y objeto, es la afirmación de la centralidad de la creatividad humana. "La crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, para que actúe y organice su realidad como un hombre desengañado y que ha entrado en razón, para que gire en torno a sí mismo y a su sol real. La religión es solamente el sol ilusorio en torno al hombre mientras éste no gira en torno a sí mismo".[215] El propósito de la crítica es restituir a los seres humanos a nuestro propio lugar como nuestro propio sol. Para el joven Marx es esencial desplazarse desde la "forma de santidad" del auto-extrañamiento para "desenmascarar la autoenajenación en sus formas no santas. La crítica del cielo se convierte con ello en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política".[216]

Marx permaneció fiel a su propio proyecto. Para él, la "ciencia" no es conocimiento objetivo, correcto, sino más bien el movimiento de la crítica y, en consecuencia, el movimiento del anti-poder. La crítica no sólo trata de penetrar un fenómeno y analizarlo sino que trata, sobre todo, de ver cómo ha sido construido. "Parece justo comenzar por lo real y lo concreto, por el supuesto efectivo; así por ejemplo, en la economía, por la población que es la base y el sujeto del acto social de producción en su conjunto. Sin embargo, si se examina con mayor atención, esto se revela [como] falso. La población es una abstracción, si dejo de lado, por ejemplo, las clases de que se compone. Estas clases son, a su vez, una palabra vacía si desconozco los elementos sobre los cuales reposan, por ejemplo, el trabajo asalariado, el capital, etcétera. Estos últimos Suponen el cambio, la división del trabajo, los precios, etcétera. El capital, por ejemplo, no es nada sin trabajo asalariado, sin valor, dinero, precios, etcétera. Si comenzara, pues, por la población, tendría una representación [*Vorstellung*] caótica del conjunto y, precisando cada vez más, llegaría analíticamente a conceptos [*Begriff*] cada vez más simples; de lo concreto representado llegaría a abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples. Llegado este punto, habría que volver a reemprender el viaje de retorno, hasta dar de nuevo con la población, pero esta vez no tendría una representación caótica de un conjunto sino una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones [...] Este último es, manifiestamente, el método científico correcto. Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como un proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el efectivo punto de partida y, en consecuencia, el

---

[215] Ídem, 4.
[216] Ídem, 4.

punto de partida de la intuición [*Anschauung*] y de la representación. En el primer camino, la representación plena es volatilizada en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento [...] Pero esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo."[217] "Las determinaciones más simples" sólo pueden entenderse como hacer (o la existencia bifacética del trabajo alienado): éste es ciertamente el eje, el punto de cambio que da sentido al hecho de volver a andar el camino.

El mismo punto es planteado repetidamente en El capital como, por ejemplo, en un conciso comentario en una nota a pie de página en la que Marx parte de la crítica de la tecnología y se desplaza hacia la crítica de la religión: "Es, en realidad, mucho más fácil hallar por el análisis el núcleo terrenal de las brumosas apariencias de la religión que, a la inversa, partiendo de las condiciones reales de vida imperantes en cada época, desarrollar las formas divinizadas correspondientes a esas condiciones. Este último es el único método materialista, y por consiguiente científico".[218]

¿Por qué Marx insiste en que este es el único método científico? Resulta claro que es teóricamente más exigente, pero ¿por qué importa? Además ¿cómo vamos a entender la conexión genética? El comentario sobre la crítica de la religión sugiere una respuesta. La referencia a descubrir "por el análisis el núcleo terrenal de las brumosas apariencias de la religión" es una referencia a Feuerbach y su argumento de que creer en la existencia de un dios es una expresión de la autoenajenación humana, que la autoenajenación humana, en otras palabras, es el "núcleo terrenal" de la religión. La segunda parte de la afirmación de Marx, "partiendo de las condiciones reales de vida imperantes en cada época, desarrollar las formas divinizadas correspondientes a esas condiciones", se refiere a la propia crítica de Marx a Feuerbach, al hecho de que la autoenajenación no debe ser comprendida en un sentido abstracto sino práctico (y por lo tanto histórico). Feuerbach está en lo cierto cuando señala que dios es una creación humana (y no viceversa), pero el proceso de creación debe ser entendido prácticamente, sensorialmente. El concepto de "dios" debe entenderse como un producto del pensamiento humano y este pensamiento, a su vez, no es un acto individual ahistórico, sino un aspecto de la práctica social en ciertas condiciones históricas.

La crítica de Feuerbach tiene importantes consecuencias políticas. La religión presenta a los seres humanos como objetos, como seres creados por dios, el creador universal, la génesis de todas las cosas, la fuente de todo poder, el único Sujeto. La crítica de Feuerbach a la religión pone a los seres humanos en el centro del mundo, pero el ser humano de Feuerbach

[217] Marx (1985: 50-51. Las cursivas son mías).
[218] Marx (1990: 435 n. 89).

está atrapado en una autoenajenación atemporal. Los seres humanos son a la vez divinizados y presentados como seres impotentes. Una vez que se comprende la producción de dioses como una práctica social, histórica humana, los seres humanos ya no están más atrapados en un vacío atemporal de impotencia: se vuelve posible pensar en un tiempo de no enajenación, de condiciones histórico-sociales diferentes en las que estos ya no producirían dioses, ya no producirían su propia objetivación.

La crítica de Marx a los economistas políticos sigue el mismo patrón que su crítica a Feuerbach. En El capital, su atención se ha desplazado hacia un dios mucho más poderoso que el de la religión, el dios llamado Dinero (valor). El dinero, en el pensamiento cotidiano, se proclama a sí mismo como el dominador del mundo, como la única fuente de poder. Ricardo (tomando el lugar de Feuerbach) ha mostrado que esto no es así: ha descubierto "por el análisis" que el "núcleo terrenal de las brumosas apariencias" de la economía (la religión del dinero) es el trabajo humano como sustancia del valor. Sin embargo, Ricardo trata al valor de la misma manera en la que Feuerbach trata a dios: como una característica de la condición humana a temporal y ahistórica. "[...] Es indudable que la economía política ha analizado, aunque de manera incompleta, el valor y la magnitud de valor y descubierto el contenido oculto en esas formas. Sólo que nunca llegó siquiera a plantear la pregunta de por qué ese contenido adopta dicha forma; de por qué, pues, el trabajo se representa en el valor, de a qué se debe que la medida del trabajo conforme a su duración se represente en la magnitud del valor alcanzada por el producto del trabajo. A formas que llevan escrita en la frente su pertenencia a una formación social donde el proceso de producción domina al hombre, en vez de dominar el hombre a ese proceso, la conciencia burguesa de esa economía las tiene por una necesidad natural tan manifiestamente evidente como el trabajo productivo mismo".[219] El resultado es que Ricardo, como Feuerbach, pone a los seres humanos en el centro del mundo, pero deja a la humanidad atrapada en un vacío de impotencia atemporal e inalterable. Sólo vinculando la producción de valor y de dinero con la práctica humana histórica y social la crítica al Poder del Dinero (y a la impotencia de los seres humanos) se vuelve una teoría del anti-poder humano, de la práctica humana del anti-poder.

La crítica genética es, por lo tanto, crucial para la comprensión de los fenómenos existentes como fenómenos históricamente específicos y, en consecuencia, como fenómenos cambiables, como formas de las relaciones sociales. En una nota a pie de página incluida en el pasaje recién citado en el que Marx se refiere a la economía política afirma: "Precisamente en el caso de sus mejores expositores, como Adam Smith y Ricardo, trata la forma del valor como cosa completamente indiferente, o incluso exterior a

[219] Ídem, 98-99.

la naturaleza de la mercancía. Ello no sólo se debe a que el análisis centrado en la magnitud del valor absorba por entero su atención. Obedece a una razón más profunda. La forma valor asumida por el producto del trabajo es la forma más abstracta, pero también la más general, del modo de producción burgués, que de tal manera queda caracterizado como el tipo particular de producción social y con esto, a la vez, como algo histórico. Si nos confundimos y la tomamos por la forma natural eterna de la producción social, pasaremos también por alto, necesariamente, lo que hay de específico en la forma de valor, y por lo tanto en la forma de la mercancía desarrollada luego en la forma de dinero, la de capital, etcétera".[220] La crítica genética posibilita la pregunta por la forma, nos ayuda a comprender que nuestro poder-hacer existe en la forma de la negación, nos señala la importancia fundamental de la cuestión de la fuerza y de la realidad de lo que existe en la forma de ser negado.

Estos ejemplos ponen de manifiesto que el método genético no es sólo cuestión de aplicar una lógica superior.[221] A veces, se describe el método de Marx como si estuviera basado en la "derivación" lógica de las categorías (la categoría dinero de la categoría valor, la categoría capital de la categoría dinero, etc.). Esto es correcto pero, en la medida que se entienda la derivación o el vínculo genético puramente en términos lógicos, el núcleo del enfoque marxista es mal interpretado. La pretensión de que el método de Marx es científico no es la pretensión de que su lógica sea superior o más rigurosa, sino que sigue en el pensamiento (y, por lo tanto, forma parte conscientemente en) el movimiento del proceso del hacer. La génesis sólo puede ser entendida como génesis humana, como poder-hacer humano. El método de Marx es, sobre todo, importante políticamente.

III

La crítica, entendida como un movimiento analítico y genético, es el movimiento de desfetichización, la voz teórica del grito. La crítica es tanto destructiva como regenerativa. Es destructiva porque está dirigida implacablemente contra todo lo que es. Destruye la eseidad misma. Ninguna afirmación identitaria, ningún reclamo (ya sea de "izquierda", de "derecha" o de "centro") de que algo es algo, puede ser inmune a la fuerza destructiva de la crítica. Sin embargo, la crítica no es únicamente destructiva: la destrucción del ser es, al mismo tiempo, la recuperación del hacer, la restauración del poder-hacer humano. En la medida en que la crítica destruye aquello que niega, es también la emancipación de aquello

[220] Ídem, 98 a 99, n. 32.

[221] 12 La obra de Rubin sobre el valor (1977) tiene una importancia fundamental en lo que respecta a destacar el aspecto genético del método de Marx, pero fracasa en explicar por qué el método de Marx es políticamente importante. Véase Holloway (2001).

que es negado. La crítica es emancipatoria en la medida en que es destructiva.
La recuperación del hacer es, por supuesto, sólo teórica. El ser que criticamos, la objetividad que criticamos, no es una mera ilusión, es una ilusión real. Existe una separación real entre el hacer y lo hecho, entre el sujeto y el objeto. Los objetos que creamos realmente nos enfrentan como algo ajeno, como cosas que son. La crítica genética implica la recuperación de nuestra subjetividad perdida, la comprensión de que aquellos objetos extraños son el producto de nuestra propia subjetividad autoalienada, pero los objetos no dejan de ser extraños sólo por nuestra crítica. Su objetividad no es el resultado de nuestra falta de comprensión sino del proceso autoalienado de trabajo que los produjo. Decir esto no es en absoluto minimizar la importancia de la teoría, sino remarcar lo obvio: la teoría sólo tiene sentido si se la comprende como parte de la lucha más general por la recuperación real del hacer.
En el contexto de esta lucha es importante enfatizar que el hacer que se recupera no es un hacer individual sino social. A fin de comprender la génesis del fenómeno, a fin de comprender el origen de las apariencias fetichizadas, siempre somos llevados de vuelta al hacer social y a la forma en la que existe. Comprender el origen del dinero, por ejemplo, no es cuestión de decir "x lo hizo", sino de ver que el dinero es generado por la organización del hacer humano como trabajo alienado que produce mercancías. El dinero, así corno el valor, el Estado o el capital son, como señala Marx, formas de relaciones sociales, pero es crucial comprender que las relaciones sociales son relaciones entre hacedores, entre sujetos activos. El hacer recuperado por medio de la crítica genética es hacer social, es lo que hemos llamado "el flujo social del hacer".
Este hacer social no es sólo algo en el pasado, es sustrato presente. Esto es de suma importancia para comprender la fuerza de nuestro grito. Lo que es negado, el hacer social, no sólo es el origen histórico del ser que niega ese hacer, es su sustrato presente del cual no puede escapar. La crítica genética del dinero (en el primer capítulo de El capital) no sólo señala su origen histórico: más bien revela la regeneración continua del dinero por medio de la existencia del hacer social como un trabajo alienado que produce mercancías. El dinero no podría existir si el hacer no existiera como trabajo abstracto.
La comprensión del fetichismo como fetichización vuelve claro el hecho de que esa génesis no sólo debe ser entendida como histórica sino sobre todo como presente. No preguntamos simplemente: "¿cómo surgieron el valor, el dinero o el Estado como formas de relaciones sociales?" sino más bien: "¿cómo surgen el valor, el dinero o el Estado como formas de relaciones sociales? ¿Cómo se quiebran y se recrean esas formas cada día? ¿Cómo creamos y recreamos esas formas cada día?". Procediendo de nuestro grito,

nos enfrentamos a un mundo que está fijo, un mundo de eseidad. La crítica quiebra esa fijeza primero mostrando que todos los fenómenos son formas, modos históricos de existencia de las relaciones sociales, y ahora mostrando que esas formas son altamente volátiles, inestables, que son constantemente desafiadas, quebradas, reformadas y desafiadas nuevamente.
El hacer revelado por la crítica genética no es una subjetividad pura. Es una subjetividad dañada, la única clase de subjetividad que conocemos. La crítica busca comprender los fenómenos sociales en términos de creatividad humana y las formas en las que esa creatividad existe. El hombre[222] que hace la religión no es un hombre completo. Es un hombre enfermo, dañado, auto-alienado. "La religión es la auto conciencia y el autoconsentimiento del hombre que aún no se ha encontrado a sí mismo o ha vuelto a perderse... la religión es el suspiro de la criatura agobiada, el corazón de un mundo sin corazón, el espíritu de las condiciones carentes de espíritu."[223] De manera similar, en El capital Marx no deriva todas las categorías de la economía política de la creatividad humana sino más bien a partir de la existencia dual, auto-antagónica, auto-dividida de la creatividad humana en trabajo concreto y trabajo abstracto.
La crítica genética señala la exclusiva subjetividad de la humanidad. En ese sentido, es un grito grande y poderoso del poder-hacer: "Somos nosotros los que creamos la sociedad, no dios, no el capital, no el destino: por lo tanto nosotros podemos cambiarla". Nuestro grito inicial de frustración comienza aquí a convertirse en un grito de anti-poder. Por otro lado, si nosotros creamos la sociedad de manera tal que nos enfrenta como algo extraño, si nosotros en tanto sujetos creamos una objetividad que no reconocemos como expresión de nuestra propia subjetividad, es porque entonces nosotros mismos estamos auto-enajenados, auto-alienados, vueltos contra nosotros mismos.
Existe una tendencia, quizás, en las críticas izquierdistas al capitalismo, a adoptar una moral altiva, a colocarnos por encima de la sociedad. La sociedad está enferma, pero nosotros estamos sanos. Sabemos lo que está mal en la sociedad, pero la sociedad está tan enferma que los otros no lo ven. Nosotros estamos en lo correcto, tenemos conciencia verdadera: aquellos que no ven que estamos en lo correcto son engañados por la sociedad enferma, están envueltos en falsa conciencia. El grito de enojo a partir del que comenzamos se convierte muy fácilmente en una denuncia santurrona de la sociedad, en un elitismo moralista.
Quizás deberíamos escuchar a los defensores de la realidad cuando vuelven nuestro grito en nuestra contra y nos dicen que estamos enfermos, que

[222] Por el momento, adoptamos el término de la traducción de Marx, teniendo en cuenta que Marx mismo utiliza la palabra *Mensch*, de género neutro.
[223] Marx (1958: 3).

somos irrazonables, inmaduros, esquizofrénicos. ¿Cómo es posible que digamos que la sociedad está enferma y nosotros no? ¡Qué arrogancia! ¡Y qué sin sentido! Si la sociedad está enferma entonces por supuesto que nosotros también lo estamos, dado que no podemos permanecer por fuera de ella. Nuestro grito es un grito contra nuestra propia enfermedad que es la enfermedad de la sociedad, es un grito contra la enfermedad de la sociedad que es nuestra propia enfermedad. Nuestro grito no es contra una sociedad que está "allí afuera": es igualmente un grito contra nosotros mismos, porque estamos conformados por la exterioridad de la sociedad, por el hecho de que la realidad está por fuera de nosotros y contra nosotros. Para el sujeto no tiene sentido criticar el objeto de manera santurrona cuando el sujeto es (y no es) parte del objeto criticado y, en cualquier caso, está constituido por su separación (y su no separación) respecto del objeto. Tal crítica santurrona supone y por lo tanto refuerza la separación entre objeto y sujeto que es, en primer lugar, la fuente de la enfermedad tanto del sujeto como del objeto. Es mejor, por lo tanto, suponer desde el comienzo que la crítica de la sociedad debe ser también lucha contra el "nosotros", que no sólo estamos en contra del sino en el capitalismo. Criticar es reconocer que somos seres divididos. Criticar la sociedad es criticar nuestra propia complicidad en la reproducción de tal sociedad.

Comprender esto no debilita nuestro grito de ninguna manera. Por el contrario, lo intensifica, lo hace más urgente.

Capítulo 7
La tradición del marxismo científico

I

El concepto de fetichismo implica un concepto negativo de ciencia. Si las relaciones entre las personas existen como relaciones entre cosas, entonces el intento de comprender las relaciones sociales sólo puede proceder de manera negativa, yendo en contra y más allá de la forma en la que aparecen (y en la que realmente existen) esas relaciones sociales. La ciencia es crítica.

El concepto de fetichismo implica, por lo tanto, que existe una distinción radical entre la ciencia "burguesa" y la ciencia crítica o revolucionaria. La primera supone la permanencia de las relaciones sociales capitalistas y toma a la identidad como algo dado, en tanto que trata a la contradicción como una señal de inconsistencia lógica. La ciencia, desde esta perspectiva, es el intento por comprender la realidad. En el otro caso, la ciencia sólo puede ser negativa, sólo puede ser una crítica de la falsedad de la realidad existente. El objetivo no es comprender la realidad sino comprender (y por medio de la comprensión, intensificar) sus contradicciones como parte de la lucha por cambiar el mundo. Cuanto más comprendemos el carácter penetrante de la reificación, más absolutamente negativa de viene la ciencia. Si todo está impregnado de reificación, entonces absolutamente todo es lugar de lucha entre la imposición de la ruptura del hacer y la lucha crítico-práctica por la recuperación del hacer. Ninguna categoría es neutral.

Para Marx, la ciencia es negativa. La verdad de la ciencia es la negación de la no verdad de las falsas apariencias. En la tradición marxista posterior a Marx, sin embargo, el concepto de ciencia pasa de negativo a positivo. La tradición marxista principal olvida casi por completo la categoría de fetichismo, tan importante para Marx. De ser la lucha contra la falsedad del fetichismo, la ciencia pasa a ser entendida como conocimiento de la realidad. Con la positivización de la ciencia el poder-sobre penetra en la teoría revolucionaria y la socava de manera mucho más efectiva de lo que lo hacen los agentes gubernamentales encubiertos que se infiltran en una organización revolucionaria.

II

Es conveniente ver la positivización de la ciencia como la contribución de Engels a la tradición marxista, aunque ciertamente resulta peligroso enfatizar de manera excesiva la diferencia entre Marx y Engels: el intento de adjudicar toda la culpa a Engels distrae la atención de las

contradicciones que, indudablemente, estaban presentes en el propio trabajo de Marx.[224]

El clásico alegato del carácter científico del marxismo en la tradición de su corriente principal está en El socialismo utópico y el socialismo científico de Engels, que probablemente hizo más que cualquier otro trabajo por definir el "marxismo". En la tradición marxista la crítica al cientificismo a menudo toma la forma de una crítica a Engels pero, de hecho, la tradición "científica" está mucho más arraigada de lo que esa crítica sugeriría. Ciertamente, ésta se encuentra expresada en algunos escritos del propio Marx (de manera más destacada en el Prefacio de 1859 a su Contribución a la crítica de la economía política) y se desarrolla en la era "clásica" del marxismo con escritores tan diversos como Kautsky, Lenin, Luxemburg y Pannekoek. Aunque es probable que los escritos de Engels tengan relativamente pocos defensores explícitos en la actualidad, la tradición que éste representa continúa proveyendo los supuestos implícitos e incuestionables sobre los que se basa gran parte de la discusión marxista. En las páginas que siguen nuestro interés principal no será determinar quién dijo qué sino poner de relieve los principales componentes de la tradición científica.

Al decir que el marxismo es "científico", Engels quiere decir que se basa en una comprensión del desarrollo social tan exacta como la comprensión científica del desarrollo natural. El curso tanto del desarrollo humano como el del desarrollo natural se caracteriza por el mismo movimiento constante: "Si nos detenemos a pensar sobre la naturaleza, o sobre la historia humana, o sobre nuestra propia actividad espiritual, nos encontramos de primera intención con la imagen de una trama infinita de concatenaciones y mutuas influencias, en la que nada permanece siendo lo que era, ni cómo y en dónde era, sino que todo se mueve y cambia, nace y caduca. Esta concepción del mundo, primitiva, ingenua, pero en esencia acertada, es la de los antiguos filósofos griegos, y aparece expresada claramente, por vez primera, en Heráclito: todo es y no es, pues todo fluye, se halla en constante transformación, en incesan te nacimiento y caducidad".[225]

La dialéctica es la conceptualización de la naturaleza y de la sociedad como existiendo en constante movimiento: "Concibe las cosas y sus imágenes conceptuales, esencialmente, en sus conexiones, en su concatenación, en su dinámica, en su proceso de génesis y caducidad [...]. La naturaleza es la piedra de toque de la dialéctica, y las moderas ciencias naturales nos brindan como prueba de esto un nuevo acervo de datos extraordinariamente copioso y enriquecido cada día que pasa, demostrando con ello que en la naturaleza, en última instancia, todo sucede de un modo dialéctico y no

[224] Véase la crítica que se realiza al "materialismo histórico" en Gunn (1992).
[225] Engels (J 975: 22).

metafísicamente".[226] A través de la dialéctica podemos alcanzar un entendimiento exacto del desarrollo natural y social: "Sólo siguiendo la senda dialéctica, sin perder jamás de vista las acciones y reacciones generales de la génesis y de la caducidad, los cambios de avance y retroceso, llegamos pues, a una concepción exacta del universo, de su desarrollo y del desarrollo de la humanidad, así como de la imagen por él proyectada en las cabezas de los hombres".[227] Para Engels, la dialéctica comprende el movimiento objetivo de la naturaleza y de la sociedad, un movimiento independiente del sujeto.

La tarea de la ciencia, entonces, es comprender las leyes del movimiento de la naturaleza y de la sociedad. El materialismo moderno, a diferencia del materialismo mecanicista del siglo dieciocho, es dialéctico: "El materialismo moderno ve en la historia el proceso de desarrollo de la humanidad, cuyas leyes dinámicas es misión suya descubrir. [...] el materialismo moderno resume y compendia los nuevos progresos de las ciencias naturales, según las cuales la naturaleza tiene también su historia en el tiempo, y los mundos, así como las especies orgánicas que en condiciones propicias los habitan, nacen y caducan [...]. Tanto en uno como en otro caso, el materialismo es esencialmente dialéctico".[228]

Casi no es necesario destacar que la comprensión que tiene Engels del método dialéctico es extremadamente débil. Lukács atrajo sobre sí la cólera del partido al señalar esto en Historia y conciencia de clase: "Engels describe [...] que la dialéctica es un constante proceso de fluyente transición de una determinación a otra [...] y que, por lo tanto, hay que sustituir la causalidad unilateral y rígida por la interacción: pero la relación dialéctica del sujeto y del objeto en el proceso histórico no es aludida siquiera, y mucho menos, por tanto, situada en el centro de la consideración metodológica, como le correspondería. Mas sin esa determinación el método dialéctico -a pesar de toda la conservación, sólo aparente, por supuesto, en última instancia- de los conceptos 'fluyentes', etcétera, deja de ser un método revolucionario. La diferenciación respecto de la 'metafísica' no se busca ya en el hecho de que toda consideración metafísica del objeto, la cosa de la consideración, la deja necesariamente intacta, inmutada, y que, por lo tanto, la consideración misma es siempre y sólo contemplativa, no se hace práctica, mientras que para el método dialéctico el problema central es la transformación de la realidad".[229] La dialéctica, para Engels, se convierte en una ley natural, no en la razón de la revuelta, no en el "sentido consistente de la no identidad", en el sentido de la fuerza explosiva de lo negado. No hay duda de que ésta es la razón por la que algunos autores, en

---

[226] ídem, 24.
[227] Ídem, 24.
[228] Ídem, 25.
[229] Lukács (1985: 4).

su crítica a la tradición marxista ortodoxa, han estado preocupados por criticar la idea del método dialéctico en su totalidad.[230]

Engels argumenta que el marxismo es científico porque ha comprendido las leyes de movimiento de la sociedad. Esta comprensión se basa en dos elementos claves: "Estos dos grandes descubrimientos: la concepción materialista de la historia y la revelación del secreto de la producción capitalista, mediante la plusvalía, se los debemos a Marx. Con esto, el socialismo se convierte en una ciencia, que sólo nos queda por desarrollar en todos sus detalles y concatenaciones".[231]

En la tradición engelsiana que llegó a ser conocida como "marxismo", la ciencia es entendida como la exclusión de la subjetividad: "científico" se identifica con "objetivo". El alegato de que el marxismo es científico se hace para significar que la lucha subjetiva (la lucha de los socialistas hoy) encuentra apoyo en el movimiento objetivo de la historia. La analogía con la ciencia natural no es importante por la concepción de la naturaleza que le sirve de base sino por lo que dice acerca del movimiento de la historia humana. Tanto la naturaleza como la historia se ven como estando gobernadas por fuerzas "independientes de la voluntad humana", fuerzas que pueden, por ende, ser estudiadas de manera objetiva.

La idea del marxismo como socialismo científico tiene dos aspectos. En la descripción de Engels existe una doble objetividad. El marxismo es el conocimiento objetivo, cierto, "científico", de un proceso objetivo e inevitable. El marxismo es entendido como científico en el sentido de que ha comprendido correctamente las leyes del movimiento de un proceso histórico que tiene lugar de manera independiente de la voluntad humana. Todo lo que a los marxistas les queda por hacer es completar los detalles, aplicar la comprensión científica de la historia.

Resulta obvio el atractivo que tiene la concepción del marxismo como una teoría de la revolución científicamente objetiva para aquellos que han dedicado sus vidas a la lucha contra el capitalismo. No sólo proveyó una concepción coherente del movimiento histórico sino también un enorme apoyo moral: sin importar cuáles fueran los reveses sufridos, la historia estaba de nuestro lado. La enorme fuerza de la concepción engelsiana y la importancia de su papel en las luchas de aquel tiempo no deberían ser ignoradas. Al mismo tiempo, sin embargo, los dos aspectos del concepto de socialismo científico (conocimiento objetivo y proceso objetivo) plantean enormes problemas para el desarrollo del marxismo como una teoría de la lucha.

r- Si se entiende al marxismo como el conocimiento científico, correcto, objetivo, de la historia, entonces surge la pregunta: ¿quién lo dice así?

---

[230] Esta interpretación cruda de la dialéctica está, seguramente, en la base del rechazo de Negri del método dialéctico, por ejemplo.

[231] Engels (1975: 27).

¿Quién tiene el conocimiento correcto y cómo lo obtuvo? ¿Quién es el sujeto de conocimiento? La idea del marxismo como "ciencia" implica una distinción entre aquellos que conocen y aquellos que no conocen, entre aquellos que tienen conciencia verdadera y aquellos que tienen falsa conciencia.

Esta distinción plantea inmediatamente problemas tanto epistemológicos como organizativos. El debate político comienza a estar concentrado en la cuestión de la "corrección" y de la "línea correcta". Pero, ¿cómo sabemos nosotros (y cómo saben ellos) que el conocimiento de "los que saben" es correcto? ¿Cómo puede decirse que los conocedores (el partido, los intelectuales o quienes sean) han trascendido las condiciones de su espacio social y de su tiempo social de manera tal de haber obtenido un conocimiento privilegiado del movimiento histórico? Y lo que quizás es todavía más importante políticamente: si se va a plantear una distinción entre aquellos que conocen y aquellos que no, y si se considera que la comprensión o el conocimiento son importantes para la guía de la lucha política, entonces ¿cuál ha de ser la relación organizativa entre los conocedores y los otros (las masas)? ¿Están aquellos que poseen el conocimiento para liderar y educar a las masas (como en el concepto de partido de vanguardia) o una revolución comunista es necesariamente el trabajo de las masas mismas (tal como han sostenido los "comunistas de izquierda" como Pannekoek)?

El otro lado del concepto de marxismo científico, la idea de que la sociedad se desarrolla de acuerdo a leyes objetivas, también presenta obvios problemas para una teoría de la lucha. Si existe un movimiento objetivo de la historia que es independiente de la voluntad humana, entonces, ¿cuál es el papel de la lucha? ¿Están los que luchan simplemente cumpliendo con un destino humano que no controlan? ¿O es que la lucha es importante simplemente en los intersticios de los movimientos objetivos, al completar los espacios vacíos más pequeños o más grandes que deja abiertos el choque entre las fuerzas y las relaciones de producción? La idea de leyes objetivas abre una separación entre estructura y lucha. Mientras que la noción de fetichismo sugiere que todo es lucha, que no existe nada que esté separado del antagonismo de las relaciones sociales, la de "leyes objetivas" sugiere una dualidad entre, por un lado, un movimiento estructural objetivo de la historia independiente de la voluntad de las personas y, por el otro, las luchas subjetivas por un mundo mejor. La concepción de Engels nos dice que ambos momentos coinciden, que el primero apoya al segundo, pero no dejan de estar separados. Esta dualidad es la fuente de problemas teóricos y políticos sin fin en la tradición marxista.

La idea de Engels de que existe un movimiento objetivo de la historia hacia un fin otorga un papel secundario a la lucha. Ya sea que simplemente se considere que la lucha apoya al movimiento de la historia o que se le

atribuya un papel más activo, en cualquier caso su significado deriva de su relación con el desarrollo de las leyes objetivas. Sin importar las diferencias de énfasis, desde esta perspectiva la lucha no puede ser vista como auto-emancipatoria: sólo adquiere significado en relación con la comprensión del fin. Entonces, el concepto de lucha en su totalidad es instrumental: es una lucha por alcanzar un fin, por llegar a alguna parte. La positivización del concepto de ciencia implica una positivización del concepto de lucha. La lucha como lucha-contra se metamorfosea en lucha-por. La lucha-por es la lucha por crear una sociedad comunista, pero desde la perspectiva instrumentalista que implica el enfoque científico-positivo, la lucha se concibe como un paso a paso en el que la "conquista del poder" es el paso decisivo, el punto de apoyo de la revolución. La idea de la "conquista del poder", entonces, lejos de ser un objetivo particular independiente, se encuentra en el centro de un enfoque completo de la teoría y de la lucha.

III

La consecuencia del análisis de Engels, que señala que la transición hacia el comunismo llegaría inevitablemente como resultado del conflicto entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, no satisfizo a los teóricos-activistas revolucionarios de la primera parte del siglo veinte. Ellos insistieron en la importancia de la lucha activa por el comunismo, aunque conservaron buena parte del dualismo de la presentación engelsiana del marxismo.[232]

Los problemas planteados por la separación dualista entre sujeto y objeto se pusieron en discusión en la turbulencia revolucionaria de comienzos del siglo pasado. De hecho todos los debates del período" clásico" del marxismo (el primer cuarto del siglo veinte, aproximadamente) tuvieron lugar sobre la base presupuesta de la interpretación" científica" del marxismo. A pesar de sus muy importantes diferencias políticas y teóricas, todos los teóricos principales del período compartieron ciertos supuestos comunes acerca del significado del marxismo: supuestos asociados con conceptos clave como "materialismo histórico", "socialismo científico", "leyes objetivas" o "economía marxista".

Esto no quiere decir que no hubo desarrollo teórico. Quizás lo más importante es que la atención en este período de levantamientos se centró en la importancia de la acción subjetiva. Contra las interpretaciones que proponían "esperar y ver", interpretaciones quietistas de la necesidad histórica favorecidas por el cuerpo principal de la Segunda Internacional, todos los teóricos revolucionarios de ese período (Luxemburg, Lenin,

[232] Para una útil discusión de este período, véase el capítulo 2 de Smith (1996).

Trotsky, Pannekoek, etc.) enfatizaron la necesidad de una intervención revolucionaria activa. Pero en todos los casos este énfasis en lo subjetivo se consideró complementario (si no subordinado) al movimiento objetivo del capitalismo. Ahora que la crítica teórica a Engels como el "deformador" de Marx ha ganado tan amplia difusión, debiera enfatizarse que los supuestos del marxismo científico no sólo fueron aceptados por los reformistas de la Segunda Internacional sino por la mayoría, cuando no por todos, de los principales teóricos revolucionarios.

El concepto dualista del marxismo como ciencia tiene, como hemos visto, dos ejes: la idea de un proceso histórico objetivo y la de un conocimiento objetivo. Los problemas teórico-políticos conectados con estos dos ejes proveyeron la materia prima del debate teórico de este período.

El primero de estos ejes, el concepto de historia como un proceso objetivo independiente de la voluntad humana, fue el tema principal de la clásica defensa del marxismo de Rosa Luxemburg contra el revisionismo de Bernstein, en Reforma o revolución, publicado por primera vez en 1900, donde realiza sobre todo una defensa del socialismo científico. Para ella, comprender el socialismo como una necesidad histórica objetiva tenía una importancia central para el movimiento revolucionario. "La conquista más grande de la lucha obrera de clases durante el curso de su desarrollo, fue descubrir que la realización del socialismo nace de las relaciones económicas de la sociedad capitalista. He aquí por qué el socialismo, que para la humanidad fue durante miles de años 'ideal' irrealizable, ha llegado a constituir una necesidad histórica".[233]

Reflejando la distinción hecha por Engels entre socialismo científico y utópico, Luxemburg considera que la noción de necesidad histórica o económica es esencial para evitar la vacuidad de los eternos reclamos de justicia. Criticando a Bernstein, ella escribe: "'¿Por qué derivar el socialismo de la necesidad económica? -pregunta [Bernstein]-. ¿Para qué degradar el raciocinio, la idea de la justicia, la voluntad de los hombres?' (*Vorwärts*, 26 de marzo de 1899). La partición más justa que proclama Bernstein, ha de realizarse, pues, por voluntad activa y espontánea de los hombres, no forzada por la necesidad económica; o mejor aún, como quiera que la voluntad misma es un simple instrumento, por la fuerza de la discriminación de lo justo, es decir, por la idea de justicia. Y ya aquí hemos llegado, felizmente al principio de Justicia, a ese viejo corcel que vienen cabalgando, hace miles de años, todos los redentores de la humanidad, por falta de un medio de locomoción histórico más seguro. A este Rocinante maltrecho sobre el cual todos los Quijotes de la historia cabalgaron hacia

[233] Luxemburg (1971: 55).

una transformación del mundo, para finalmente no conseguir más que puñetazos y palos".[234]
De este modo, el carácter científico del marxismo es visto como su rasgo definitorio. Se dice que la base científica del socialismo descansa "principalmente y en forma harto conocida, en tres resultados del desarrollo capitalista, que son: el primero y principal, la anarquía creciente de su economía, la cual lo lleva a declinar irremediablemente; el segundo, en la progresiva socialización del proceso de producción, que marca los comienzos positivos del régimen social futuro, y el tercero, en la mayor conciencia de clase del proletariado y en su organización creciente [que constituye el factor activo][235] en la revolución que se avecina".[236]
Para Luxemburg, el tercer elemento, el "factor activo" es importante: "El socialismo no surge espontáneamente de las luchas diarias de la clase trabajadora y bajo cualquier circunstancia. Es el resultado sólo de las contradicciones, mayores cada vez, de la economía capitalista, y del convencimiento, por parte de la clase obrera, de la necesidad de que estas contradicciones desaparezcan por una transformación social".[237] Así, al igual que todos los teóricos revolucionarios, aunque Luxemburg rechaza la interpretación quietista de la inevitabilidad del socialismo sostenida por muchos en el Partido Socialdemócrata Alemán, pone énfasis en la importancia de la acción subjetiva, pero sin cuestionar el trasfondo de la necesidad histórica y objetiva del socialismo. El socialismo será la consecuencia de: 1) tendencias objetivas y de 2) la comprensión subjetiva y la práctica. A la comprensión del marxismo como una teoría de la necesidad histórica del socialismo se le agrega la subjetividad; o, quizás de manera más precisa, el marxismo como teoría de la necesidad objetiva complementa y fortifica la lucha de clases subjetiva. Sin importar cómo se lo diga, existe la misma separación dualista entre lo objetivo y lo subjetivo: "el clásico dualismo de la ley económica y el factor subjetivo".[238]
El principal debate que se suscitó a partir de este dualismo fue el de la relación entre sus dos polos: entre la necesidad histórica y el "factor activo". Los términos de la pregunta planteada por el socialismo científico ya sugieren un debate sin fin entre determinismo y voluntarismo, entre aquellos que atribuyen poca importancia a la intervención subjetiva y aquellos que la ven como crucia! La discusión, sin embargo, gira en torno al espacio a ser concedido al sujeto dentro de un marco objetivamente

[234] Ídem, 72.
[235] N. del T: La expresión contenida entre corchetes no se encuentra en la versión española citada, pero sí en la versión inglesa citada por el autor. Se la incluyó a los fines de respetar los términos del análisis que el autor realiza en los párrafos siguientes.
[236] Ídem, 13.
[237] Ídem, 48-49.
[238] Marramao (1978: 29).

determinado. El espacio es esencialmente un espacio de intersticios y la discusión pasa por alto la naturaleza de dichos intersticios.

Sin importar cuál sea el peso atribuido al "factor activo", el debate gira entorno a cómo alcanzar "el objetivo final" objetivamente determinado. Luxemburg abre su discusión contra Bernstein en *Reforma o revolución* acusándolo de abandonar el "objetivo final" del movimiento socialista. Luxemburg cita a Bernstein diciendo: "Para mí, el fin, sea cual sea, no es nada; el movimiento lo es todo".[239] A esto ella objeta: "El objetivo final es precisamente lo único concreto que establece diferencia entre el movimiento socialdemócrata, por un lado, y la democracia burguesa y el radicalismo burgués, por el otro; y como ello es lo que hace que todo el movimiento obrero, de una cómoda tarea de remendón encaminada a la salvación del orden capitalista, se convierta en una lucha de clases contra ese orden, buscando la anulación de este orden.[240] Y, ¿cuál es el objetivo final para Luxemburg? "La conquista del poder político, la abolición del sistema de salario".[241]

Según Luxemburg el objetivo, entonces, es realizar la revolución social por medio de la conquista del poder político. "Desde que existen las sociedades de clase, y las luchas de clases forman el contenido esencial de la historia social, la conquista del poder fue siempre el fin principal de todas las clases".[242] "Hay que mondar el fruto de la sociedad, quitándole la cáscara contradictoria que lo cubre, será una razón más para que sean necesarias, tanto la conquista del poder político por el proletariado, como la abolición total del sistema capitalista".[243] La lucha de clases es instrumental, siendo el objetivo "mondar el fruto de la sociedad, quitándole la cáscara contradictoria que lo cubre". La lucha no es un proceso de autoemancipación que crearía una sociedad socialista (cualquiera que resulte ser) sino exactamente lo opuesto: la lucha es un instrumento para alcanzar un fin preconcebido que entonces proporcionaría libertad para todos.

En los debates clásicos del marxismo, el tema de la relación entre el "factor activo" y la "necesidad histórica" fue enfocado de manera más clara en las discusiones en torno al colapso del capitalismo. Esas discusiones tuvieron consecuencias políticas importantes pues se centraron en la transición del capitalismo al socialismo y, por lo tanto, en la revolución y en la organización revolucionaria (aunque las diferentes posiciones no siguieron una separación simple entre izquierda y derecha).[244]

[239] Luxemburg (1971: 9).
[240] Ídem, 9-10.
[241] Ídem, 9.
[242] Ídem, 79.
[243] Ídem, 84-85.
[244] Cf. Marramao (1978).

En un extremo estaba la posición habitualmente identificada con la Segunda Internacional y formulada más claramente por Cunow[245] a fines de la década de 1890: dado que el colapso del capitalismo era el resultado inevitable del desarrollo de sus propias contradicciones, no había necesidad de una organización revolucionaria. Sin embargo, no todos los que sostenían que el colapso del capitalismo era inevitable llegaron a las mismas conclusiones. Para Luxemburg, como hemos visto, el colapso inevitable del capitalismo (que ella atribuía al agotamiento de las posibilidades de expansión capitalista en el mundo no-capitalista) era considerado como algo que brindaba apoyo a la lucha anticapitalista en lugar de ser algo que le restaba importancia a la necesidad de una organización revolucionaria.

La visión opuesta, la de que el colapso no era inevitable, también condujo a diversas conclusiones políticas. Para algunos (como Bernstein, por ejemplo), llevó al abandono de la perspectiva revolucionaria y a la aceptación del capitalismo como un marco dentro del cual podían obtenerse mejoras sociales. Para otros, como por ejemplo Pannekoek, el rechazo de la idea del carácter inevitable del colapso capitalista fue parte del énfasis puesto en la importancia de la organización revolucionaria: él sostuvo que el movimiento objetivo de las contradicciones capitalistas no conduciría al colapso sino a crisis cada vez más intensas, las que debían entenderse como oportunidades para que la acción subjetiva derrocara al capitalismo.[246] Resulta interesante el hecho de que Pannekoek (el principal teórico del comunismo de izquierda o de los consejos, atacado por Lenin en *El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo*) aceptó, a pesar de todo el énfasis que puso en la importancia de desarrollar el "lado activo", el marco del "materialismo económico" marxista como el análisis del movimiento objetivo del capitalismo. Su énfasis en el activismo no tomó la forma de un desafío a la interpretación objetivista de Marx, sino la de la afirmación de que era necesario complementar el desarrollo objetivo con la acción subjetiva.

El segundo eje del marxismo científico, la cuestión del conocimiento científico y de sus consecuencias organizativas, constituyó el núcleo de la discusión entre Lenin y sus críticos.

En la teoría leninista del partido de vanguardia, las consecuencias organizativas de la idea positiva de conocimiento científico se desarrollan al punto de crear una severa distinción organizativa entre los que conocen (aquellos que tienen conciencia verdadera) y los que no conocen (las masas, que tienen falsa conciencia). En el *¿Qué hacer?*, donde expone la teoría del partido de vanguardia, Lenin plantea la cuestión de manera muy explícita. Después de discutir las limitaciones del movimiento huelguístico

[245] Cunow (1898-99).
[246] Pannekoek (1978).

de la década de 1890, plantea su idea central acerca de la conciencia de clase y el socialismo: "Hemos dicho que los obreros no podían tener conciencia socialdemócrata. Ésta sólo podía ser introducida desde afuera. La historia de todos los países atestigua que la clase obrera, exclusivamente con sus propias fuerzas, sólo está en condiciones de elaborar una conciencia tradeunionista, es decir, la convicción de que es necesario agruparse en sindicatos, luchas contra los patronos, reclamar del gobierno la promulgación de tales o cuales leyes necesarias para los obreros, etcétera. En cambio, la doctrina del socialismo ha surgido de teorías filosóficas, históricas y económicas que han sido elaboradas por representantes instruidos de las clases poseedoras, por los intelectuales. Por su posición social, también los fundadores del socialismo científico contemporáneo, Marx y Engels, pertenecían a la intelectualidad burguesa. Exactamente del mismo modo, la doctrina teórica de la socialdemocracia ha surgido en Rusia independientemente en absoluto del crecimiento espontáneo del movimiento obrero, ha surgido como resultado natural e inevitable del desarrollo del pensamiento entre los intelectuales revolucionarios socialistas".[247]

Se ha sugerido (del Barco, 1980) que la clara separación entre teoría (desarrollada por los intelectuales burgueses) y experiencia (de los trabajadores) fue un reflejo de la historia particular del movimiento revolucionario ruso. Las propias referencias de Lenin, sin embargo, sugieren que sus ideas tienen una base más amplia dentro de la tradición marxista. Lenin cita tanto a Engels como a Kautsky *in extenso*. Particularmente significativo resulta el pasaje de un artículo de Kautsky, citado con evidente aprobación: "Por cierto, el socialismo como doctrina, tiene sus raíces en las relaciones económicas actuales, exactamente igual que la lucha de clases del proletariado, y lo mismo que ésta, se deriva aquél de la lucha contra la miseria y la pobreza de las masas, miseria y pobreza que el capitalismo engendra; pero el socialismo y la lucha de clases surgen paralelamente y no se deriva el uno de la otra; surgen de premisas diferentes. La conciencia socialista moderna puede surgir únicamente sobre la base de un profundo conocimiento científico. En efecto, la ciencia económica contemporánea constituye una premisa de la producción socialista lo mismo que, pongamos por caso, la técnica moderna, y el proletariado, por mucho que lo desee, no puede crear la una ni la otra; ambas surgen del proceso social contemporáneo. Pero no es el proletariado el portador de la ciencia sino la intelectualidad burguesa [subrayado por K.K.]: es del cerebro de algunos miembros aislados de esta capa de donde ha surgido el socialismo moderno, y han sido ellos los que lo han transmitido a los proletarios destacados por su desarrollo intelectual, los

[247] Lenin (1974: 69).

cuales lo introducen luego en la lucha de clases del proletariado, allí donde las condiciones lo permiten. De modo que la conciencia socialista es algo introducido desde afuera (*von aussen Hineingetragenes*) en la lucha de clases del proletariado y no algo que ha surgido espontáneamente (*urwüchsig*) de ella. De acuerdo con esto, ya el viejo programa de Hainfeld decía, con toda razón, que es tarea de la socialdemocracia el infundir al proletariado la conciencia de su situación (literalmente: llenar al proletariado de ella) y de su misión. No habría necesidad de hacerlo, si esta conciencia derivara automáticamente de la lucha de clases".[248]

La cita de Kautsky aclara que el problema central no radica en las particularidades de la tradición revolucionaria rusa: dejando de lado cuán importantes pudieran haber sido dichas peculiaridades, adjudicar a ellas los problemas del leninismo libera de la responsabilidad a la corriente principal del marxismo. El tema central es más bien el concepto de ciencia o de teoría que fue aceptado por la corriente principal del movimiento marxista. Si se entiende la ciencia como un conocimiento de la sociedad objetivamente "correcto", entonces se infiere que aquellos que tienen más probabilidad de alcanzar un conocimiento tal serán los que tengan mayor acceso a la educación (entendida como por lo menos potencialmente científica). Dada la organización de la educación en la sociedad capitalista, éstos serán miembros de la burguesía. La ciencia, consecuentemente, sólo puede llegar al proletariado desde afuera. Si el movimiento hacia el socialismo se basa en la comprensión científica de la sociedad, entonces debe ser conducido por los intelectuales burgueses y por aquellos "proletarios destacados por su desarrollo intelectual", a quienes ellos han transmitido su conocimiento científico. Entendido de esta manera, el socialismo científico es la teoría de la emancipación del proletariado pero, ciertamente, no de su auto-emancipación. La lucha de clases se entiende instrumentalmente, no como un proceso de auto-emancipación sino como la lucha para crear una sociedad en la que el proletariado sería emancipado: he aquí papel central de "conquistar el poder". Todo el sentido que tiene la conquista del poder es el de ser un medio para liberar a los otros. Es el medio por el cual los revolucionarios con conciencia de clase, organizados en el partido, pueden liberar al proletariado. En una teoría en la que la clase trabajadora es un ellos distinto de un nosotros que somos conscientes de la necesidad de la revolución, la idea de "tomar el poder" es simplemente la articulación que une el ellos al nosotros.

La genialidad de la teoría leninista del partido de vanguardia, entonces, fue que desarrolló hasta su conclusión lógica las consecuencias organizativas del concepto engelsiano de socialismo científico. De ser un concepto negativo en Marx (la ciencia como la negación de las apariencias

[248] Ídem, 80-81.

fetichizadas), en Engels la ciencia pasa a ser algo positivo (el conocimiento objetivo de un proceso objetivo), de manera tal que entonces "lo no científico" denota la ausencia de algo: ausencia de conocimiento, ausencia de conciencia de clase. La pregunta que Marx nos deja (¿cómo podemos, quienes vivimos contra y en relaciones sociales fetichizadas, negar ese fetichismo?) se invierte para convertirse en "¿cómo pueden los trabajadores adquirir conciencia de clase?". "Es simple -responde Lenin-, dado que su conciencia está limitada a conciencia sindical, la conciencia verdadera sólo puede provenir desde afuera, desde [nosotros] los intelectuales burgueses". Se pierde la inconveniente pregunta acerca de la fuente material de la conciencia intelectual burguesa, dado que sólo se la ve como la adquisición del conocimiento científico.

La práctica marxista entonces se convierte en una práctica de llevar conciencia a los trabajadores, de explicarles, de decirles dónde residen sus intereses, de iluminarlos y educarlos. Esta práctica, tan ampliamente establecida en los movimientos revolucionarios de todo el mundo, no sólo tiene sus raíces en la tradición autoritaria del leninismo sino también en el concepto positivo de ciencia establecido por Engels. El conocimiento acerca-de es poder-sobre. Si se entiende la ciencia como el conocimiento-acerca-de, entonces inevitablemente existe una relación jerárquica entre aquellos que tienen este conocimiento (y que por lo tanto acceden a la "línea correcta") y aquellos (las masas) que no lo tienen. La tarea de aquel1os-que-están-en-el-conocimiento es conducir y educar a las masas.[249]

No se trata de que el marxismo científico simplemente reproduce la teoría burguesa: es claro que la perspectiva es la del cambio revolucionario, que el punto de referencia es una sociedad comunista. El marxismo científico introduce nuevas categorías de pensamiento, pero las entiende de manera positiva. El carácter revolucionario de la teoría es entendido en términos de contenido y no en términos de método; en términos de qué, no en términos de cómo. Así, por ejemplo, "clase trabajadora" es una categoría central, pero se la toma para hacer referencia, a la manera de la sociología burguesa, a un grupo definible de personas en lugar de al polo de una relación antagónica. De manera similar, al Estado se lo ve como el instrumento de la clase dominante en lugar de vérselo como un momento en la fetichización general de las relaciones sociales; y categorías tales como "Rusia", "Gran Bretaña", etcétera, no son cuestionadas en absoluto. El concepto de teoría revolucionaria es demasiado tímido. La ciencia revolucionaria es entendida como la prolongación de la ciencia burguesa en lugar de ser considerada como un quiebre radical con ella.

[249] La idea, a menudo citada, del "intelectual orgánico" introducida por Gramsci presenta muy poca diferencia con respecto a esto: el intelectual orgánico es, simplemente, uno de "los proletarios más desarrollados intelectualmente" que tiene la tarea de introducir la línea correcta en la lucha de clase proletaria. Véase Gramsci (1988: 388 y ss.).

El concepto engelsiano de ciencia implica una práctica política monológica. El movimiento del pensamiento es un monólogo, la transmisión unidireccional de conciencia del partido hacia las masas. Un concepto que comprende la ciencia como crítica del fetichismo, en cambio, conduce (o debería conducir) a un concepto más dialógico de la política, simplemente porque todos estamos sujetos al fetichismo y porque la ciencia es sólo parte de la lucha contra la ruptura entre el hacer y lo hecho, una lucha en la que todos estamos involucrados de maneras diferentes. La comprensión de la ciencia como crítica conduce más fácilmente a una política de diálogo, a una política de hablar-escuchar en lugar de sólo hablar.[250]

El gran atractivo del leninismo está, por supuesto, en que abre camino en lo que hemos llamado el dilema trágico de la revolución. Lenin solucionó el problema de cómo podían hacer una revolución aquellos a los que les faltaba conciencia de clase: por medio del liderazgo del partido. El único problema es que ésta no era la revolución que nosotros (o ellos) queríamos. La segunda parte de la oración "tomaremos el poder y liberaremos al proletariado" no fue, y no podía ser, ejecutada.

IV

El concepto de socialismo científico ha dejado una impronta que se extiende más allá de aquellos que se identifican con Engels, Kautsky o Lenin. La separación entre sujeto y objeto que este concepto implica continúa dando forma a la manera en la que se entiende el capitalismo en buena parte del debate marxista moderno. En esta forma moderna, a veces se habla del socialismo científico como de "estructuralismo", pero el impacto de la posición "científica" no se limita a aquellos que se reconocerían a sí mismos como estructuralistas. Más bien, la separación" científica" entre sujeto y objeto es expresada en toda una serie de categorías y campos de estudio especializados que son desarrollados por personas que no se sienten afectadas en ningún sentido por la crítica a Engels o al estructuralismo moderno. Es importante, por lo tanto, tener alguna idea de cuánto el marxismo moderno ha sido marcado por los supuestos del socialismo científico.

---

[250] El Subcomandante Marcos sostiene que la principal lección que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional aprendió de los habitantes indígenas de la Selva Lacandona fue a escuchar: "Esa es la gran lección que las comunidades indígenas enseñan al EZLN original. El EZLN original, el formado en 1983, es una organización política en el sentido de que habla y lo que dice debe hacerse. Las comunidades indígenas le enseñan a escuchar yeso es lo que aprendemos. La principal lección que aprendemos de los indígenas es que debemos aprender a oír, a escuchar" (Entrevista inédita con Cristián Calónico Lucio, 11 de noviembre de 1995, citado por Holloway, 1998: 163).

La característica básica del socialismo científico es su supuesto de que la ciencia puede identificarse con la objetividad, con la exclusión de la subjetividad. Esta objetividad científica, como hemos visto, tiene dos ejes o puntos de referencia. Se entiende la objetividad como haciendo referencia al curso del desarrollo social: hay un movimiento histórico que es independiente de la voluntad de las personas. También se la toma para hacer referencia al conocimiento que nosotros (los marxistas) tenemos de este movimiento histórico: el marxismo es el descubrimiento" correcto" de las leyes objetivas del movimiento que gobiernan el desarrollo social. En cada uno de esos dos ejes, la objetividad da forma a la comprensión tanto del objeto como del sujeto.
Aunque el concepto de marxismo científico tiene consecuencias para la comprensión tanto del sujeto como del objeto, en la medida en que se identifica la ciencia con la objetividad, se privilegia el objeto. El marxismo, en esta concepción, se transforma en el estudio de las leyes objetivas del movimiento de la historia en general y del capitalismo en particular. El papel del marxismo en relación con la lucha de la clase trabajadora es proporcionar una comprensión del marco dentro del cual la lucha tiene lugar. De manera típica, los marxistas ciertamente no toman como punto de partida una negación de la importancia de la lucha de clases sino su suposición, lo que virtualmente viene a ser lo mismo: la lucha de clases deviene un "por supuesto"[251], un elemento tan obvio que, simplemente, se lo puede considerar dado y la atención se dirige al análisis del capitalismo.
En el análisis de la historia y, especialmente, del capitalismo, a la "economía marxista" le corresponde un papel especial. Dado que se considera que la fuerza conductora del desarrollo histórico se encuentra situada en la estructura económica de la sociedad, dado que (como planteó Engels) la clave del cambio social se encuentra en la economía y no en la filosofía, el estudio marxista de la economía es central para entender el capitalismo y su desarrollo.
Desde esta perspectiva, *El capital* de Marx es el texto clave de la economía marxista. Se lo entiende como el análisis de las leyes de movimiento del capitalismo, basado en el desarrollo de las categorías centrales de valor, plusvalía, capital, ganancia, tendencia decreciente de la tasa de ganancia, etcétera. AsÍ, las recientes discusiones en la economía marxista se han concentrado en la validez de la categoría valor, en el "problema de la transformación" (concerniente a la transformación marxiana del valor en precio), en la validez de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia y en las distintas teorías de la crisis económica. Como en la discusión que se desarrolla en la corriente principal de pensamiento económico, se dedica

[251] Para el tratamiento de la lucha de clases como un "por supuesto", véase Bonefeld (1994b)

mucha atención a la definición de términos, al establecimiento de definiciones precisas para "capital constante", "capital variable", etcétera.

Ciertamente, la comprensión de *El capital* como un libro de economía es apoyada por algunos de los comentarios del propio Marx, pero debe mucho a la influencia de Engels. Éste, responsable de la edición y la publicación de los volúmenes II y 11I de esa obra después de la muerte de Marx, fomentó a través de su edición y de sus comentarios una cierta interpretación del trabajo marxiano como un texto de economía. En los diez años que se-" pararon la publicación del volumen II (1884) de la del volumen III (1894), por ejemplo, promovió la llamada "competencia premiada de ensayos" para ver si otros autores podían anticipar la solución marxiana al "problema de la transformación", el problema de la relación cuantitativa entre valor y precio, centrando así la atención en la comprensión cuantitativa del valor.[252] En un apéndice que escribió al volumen III sobre la "La ley del valor y la tasa de ganancia", no presenta al valor como una forma de las relaciones sociales específicas de la sociedad capitalista sino como una ley" que tiene vigencia económica general por un período que se extiende desde el comienzo del intercambio que transforma los productos en mercancías [...] un período de cinco a siete milenios".[253]

Fue a través de la interpretación de Engels que se presentaron al mundo los últimos volúmenes de El capital. Como Howard y King plantearon: "Él condicionó la manera en la que las sucesivas generaciones de socialistas vieron la economía marxista, tanto en sus ediciones de los escritos de Marx como en lo que dejó sin publicar".[254]

Para los marxistas de la primera parte del siglo veinte, la economía marxista fue la piedra angular de toda la estructura del marxismo científico, la que proporcionó la certeza que fuera el apoyo moral crucial para sus luchas. En tiempos más cercanos ha continuado desempeñando un papel central en el debate marxista y ha adquirido recientemente la importante dimensión de ajustarse también a la estructura de las disciplinas universitarias: muchos académicos han llegado a ver a la economía marxista como una escuela particular (aunque desviada) dentro de la más amplia disciplina de la economía.

La característica distintiva de la economía marxista es la idea de que el capitalismo puede entenderse en términos de ciertas regularidades (las llamadas leyes del movimiento del desarrollo capitalista). Estas últimas hacen referencia al regular (pero contradictorio) modelo de reproducción del capital, y la economía marxista se centra en el estudio del capital y de su reproducción contradictoria. La naturaleza contradictoria de esta reproducción (variadamente entendida en términos de tendencia

[252] Cf. Howard y King (1989: 21 y ss.) y el prefacio de Engels al volumen III de *El capital*.
[253] Marx (1989: 137).
[254] Howard y King (1989: 17).

decreciente de la tasa de ganancia, sub consumo o desproporcionalidad entre los diferentes sectores de la producción) se expresa en crisis periódicas y en una tendencia a largo plazo a la intensificación de dichas crisis (o al colapso del capitalismo). En este análisis del capitalismo, la lucha de clases no desempeña una parte directa. Generalmente, se supone que el papel de la economía marxista es explicar el marco dentro del cual esta lucha tiene lugar. La lucha de clases es intersticial: completa los espacios vacíos que deja el análisis económico, no determina la reproducción o la crisis del capitalismo sino que afecta las condiciones bajo las cuales la reproducción y la crisis tienen lugar.[255] Así, por ejemplo, los marxistas de izquierda de la primera parte del siglo veinte, como ya hemos visto, sostuvieron que la lucha de clases era esencial para convertir la crisis del capitalismo en revolución: se veía a la lucha de clases como un ingrediente que debía agregarse a la comprensión del movimiento objetivo del capital.

La comprensión de la economía marxista como un enfoque alternativo a una disciplina particular (la economía) sugiere la posibilidad de complementarla con otras disciplinas marxistas como, por ejemplo, la sociología y la ciencia política marxistas.[256] La sociología marxista ha sido desarrollada en años recientes, en parte en respuesta a los pedidos de cursos marxistas dentro de las estructuras disciplinarias de las universidades. Esta disciplina se centra principalmente en el tema de la clase y en el análisis de las estructuras de clase, en tanto que la ciencia política marxista tiene al Estado como su interés principal. Ninguno de estos enfoques disciplinarios está tan bien desarrollado como la economía marxista, pero ambos parten de la misma comprensión básica de la obra de Marx y de la tradición marxista, según la cual El capital es un estudio de economía que ahora necesita ser complementado (dado que Marx no tuvo tiempo de hacerlo) con estudios similares de la política, la sociedad, etcétera.

Lo que todas estas modernas ramas disciplinarias del marxismo tienen en común y lo que las une con el concepto subyacente de marxismo científico es el supuesto de que el marxismo es una teoría de la sociedad. En una teoría de la sociedad, el teórico busca observar a la sociedad de manera objetiva y comprender su funcionamiento. La idea de una "teoría de" sugiere una distancia entre el teórico y el objeto de la teoría. La idea de una teoría de la sociedad se basa en la supresión del sujeto o (lo que nos lleva al mismo resultado) en la idea de que el sujeto cognoscente puede situarse por fuera del objeto de estudio, de que puede observar a la sociedad humana desde una posición ventajosa en la Luna, por decirlo así.[257] Sólo sobre la

---

[255] Para una crítica del trabajo de Hirsch en este sentido, véanse Bonefeld (1994b) y Holloway (1994).

[256] Poulantzas, en particular, dedicó un esfuerzo considerable a proporcionar una base para la ciencia política marxista en la idea estructuralista de "la autonomía relativa de lo político". Véase en especial Poulantzas (1990).

[257] Cf. Gunn (1992).

base de este posicionamiento del sujeto cognoscente como algo *externo* a la sociedad estudiada puede plantearse el conocimiento de la ciencia como objetividad.
Una vez que se entiende al marxismo como una teoría de la sociedad se lo puede ubicar junto con otras teorías de la sociedad, se lo puede comparar con otros enfoques teóricos que tratan de comprender a la sociedad. Por medio de esta comparación, el énfasis recae en la continuidad entre el marxismo y las teorías de la corriente principal de la ciencia social en lugar de recaer en la discontinuidad. AsÍ, se ve a Marx, el economista, como un discípulo crítico de Ricardo o a Marx, el filósofo, como un discípulo crítico de Hegel y Feuerbach; en la sociología marxista han habido discusiones con respecto a la necesidad de enriquecer al marxismo con los aportes de Weber; en la ciencia política marxista, especialmente en los escritos de algunos (que alegan que su inspiración deriva de Gramsci), se supone que el propósito de una teoría del Estado es comprender la reproducción de la sociedad capitalista.
La comprensión del marxismo en términos de disciplina o como una teoría de la sociedad conduce de manera casi inevitable a la adopción de las preguntas planteadas por las disciplinas de la corriente principal de pensamiento o por otras teorías de la sociedad. La pregunta central planteada por la corriente principal de la ciencia social es: ¿cómo entendemos el funcionamiento de la sociedad y la manera en que las estructuras sociales se reproducen a sí mismas? El marxismo, en tanto se entiende como una teoría de la sociedad, busca dar respuestas alternativas a esas preguntas. Aquellos autores que buscan en Gramsci una manera de procurar un camino para salir de las crudas ortodoxias de la tradición leninista han sido particularmente activos en tratar de desarrollar el marxismo como teoría de la reproducción capitalista, poniendo énfasis en la categoría de "hegemonía" como explicación de cómo se mantiene el orden capitalista.
Sin embargo, los intentos de usar las propias categorías de Marx para desarrollar una teoría de la reproducción capitalista son siempre problemáticos en la medida en que las categorías del marxismo derivan de una pregunta bastante diferente, que no se basa en la reproducción del capitalismo sino en su destrucción, que no se basa en la positividad sino en la negatividad. El uso de las categorías marxistas para responder las preguntas de la ciencia social inevitablemente implica una nueva interpretación de esas categorías: por ejemplo, una nueva interpretación, del valor como categoría económica o de clase como categoría sociológica. El intento de utilizar las categorías marxistas para construir una economía o una sociología alternativas siempre es problemático, no porque implique una desviación respecto del "verdadero significado" o del "verdadero marxismo", sino porque las categorías no siempre se prestan a tal

reinterpretación. Así, con frecuencia esas reinterpretaciones han dado origen a un considerable debate y a un cuestionamiento de la validez de las categorías mismas. Por ejemplo, una vez que el valor se reinterpreta como la base para una teoría del precio pueden surgir dudas (y han surgido) acerca de su relevancia; una vez que se entiende" clase trabajadora" como una categoría sociológica que describe a un grupo identificable de personas, pueden surgir dudas acerca de la importancia de la categoría "lucha de clases" para entender la dinámica del desarrollo social contemporáneo. La integración del marxismo en la ciencia social, lejos de proporcionarle un hogar seguro, en realidad socava la base de las categorías que los marxistas utilizan.[258]

La comprensión del marxismo como una teoría de la sociedad da origen a un tipo particular de teoría social que puede describirse como funcionalista. En la medida en que el marxismo enfatiza las regularidades del desarrollo social y las interconexiones entre los fenómenos como partes de una totalidad social, se presta con mucha facilidad a una visión del capitalismo como una sociedad relativamente plácida que se autorreproduce, en la que cualquier cosa necesaria para la reproducción capitalista automáticamente sucede. Por un giro extraño, el marxismo, una teoría de la destrucción de la sociedad capitalista, deviene una teoría de su reproducción.[259] La separación de la lucha de clases respecto de las leyes de movimiento del capitalismo conduce a una separación entre la revolución y la reproducción de la sociedad capitalista. Esto no necesariamente significa que se abandona la idea de revolución: efectivamente, se la puede desechar (en nombre del realismo), pero a menudo simplemente se la da por sentada (de la misma manera que la lucha de clases se da por sentada en muchos análisis marxistas) o se la relega al futuro. Así, en el futuro habrá revolución, pero entre tanto funcionan las leyes de la reproducción capitalista. En el futuro habrá una ruptura radical, pero entre tanto podemos tratar al capitalismo como una sociedad que se autorreproduce. En el futuro la clase trabajadora será el sujeto del desarrollo social, pero entre tanto el capital domina. En el futuro las cosas serán diferentes, pero entre tanto podemos tratar al marxismo como una teoría funcionalista, en la que las "exigencias del capital", frase que aparece frecuentemente en las discusiones marxistas, pueden ser tomadas como una explicación adecuada de lo que sucede o de lo que no sucede. El énfasis en la reproducción, combinado con un análisis

---

[258] Repetidamente las discusiones que comienzan como una defensa de las categorías marxistas dentro de una perspectiva disciplinaria conducen al cuestionaniento de la perspectiva disciplinaria misma. La defensa del concepto del valor marxista, por ejemplo, lleva a una insistencia en la diferencia entre el estudio de la economía y la crítica marxista de la economía así como a la falta de continuidad entre Ricardo y Marx.

[259] Un ejemplo importante e influyente de esto es la teoría de la regulación, que busca comprender el capitalismo en términos de una serie de "modos de regulación". Para una crítica, véase Bonefeld y Holloway (1994).

de la reproducción como dominación de clase, conduce a una visión de la sociedad en la que rigen las reglas del capital y prevalece su voluntad (o sus exigencias). La ruptura, entonces, si es que la idea se mantiene, sólo puede ser vista como algo externo, como algo que es incorporado desde afuera.

El funcionalismo, o el supuesto de que la sociedad debería entenderse en términos de su reproducción, inevitablemente impone un cierre al pensamiento. Impone límites a los horizontes dentro de los que puede conceptualizarse una sociedad. En el funcionalismo marxista no se excluye la posibilidad de un tipo diferente de sociedad sino que se la relega a una esfera diferente, a un futuro. El capitalismo es un sistema cerrado hasta: hasta que llegue el gran momento del cambio revolucionario. Consecuentemente la actividad social se interpreta dentro de los límites impuestos por este encierro. La relegación de la revolución a una esfera distinta conforma el modo en el que se entienden todos los aspectos de la existencia social. Las categorías se entienden como cerradas en lugar de entendérselas como categorías que estallan con la fuerza explosiva de sus propias contradicciones, como categorías que contienen lo incontenible. Aquello que podría ser (el subjuntivo, lo negado) está subordinado a lo que es (el indicativo, lo positivo que niega)... por lo menos *hasta*.

Por más vueltas que se le dé, el concepto de marxismo científico basado en la idea de una comprensión objetiva de un curso objetivo de la historia se enfrenta a objeciones teóricas y políticas insuperables. Teóricamente, la exclusión de la subjetividad del teórico es una imposibilidad: los teóricos, ya sean Marx, Engels, Lenin o Mao, no pueden ver la sociedad desde fuera, no pueden parase en la Luna. Incluso algo más perjudicial: la subordinación teórica de la subjetividad conduce a la subordinación política del sujeto respecto del curso objetivo de la historia y de aquellos que alegan tener una comprensión privilegiada de ese curso.

V

La tradición del "marxismo científico" es ciega al tema del fetichismo. Si se toma al fetichismo como punto de partida, entonces el concepto de ciencia sólo puede ser negativo, crítico y autocrítico. Si las relaciones sociales existen en la forma de relaciones entre cosas, es imposible decir "tengo conocimiento de la realidad", simplemente porque las categorías por medio de las cuales uno la aprehende, son categorías históricamente específicas que son parte de esa realidad. Sólo podemos proceder por medio de la crítica, criticando la realidad y las categorías por medio de las cuales aprehendemos la realidad. La crítica inevitablemente significa auto crítica.

En la tradición del marxismo científico la crítica no desempeña un papel central. Ciertamente existe crítica en el sentido de denuncia de los males del capitalismo; pero no existe crítica en el sentido de la crítica genética de la identidad. Estar ciego al fetichismo es tomar las categorías fetichizadas como son, tomar las categorías fetichizadas sin cuestionar el pensamiento propio.

En ninguna parte de la tradición del marxismo ortodoxo esta ceguera ha sido más desastrosa que en el supuesto de que podía verse al Estado como el punto central del poder social. Un marxismo ciego al problema del fetichismo es inevitablemente un marxismo fetichizado.[260]

El núcleo del marxismo ortodoxo es el intento de poner la certeza de nuestro lado. Este intento implica un malentendido fundamental: la certeza sólo puede estar del otro lado, del lado de la dominación. Nuestra lucha es inherente y profundamente incierta. Esto es así porque la certeza sólo es concebible sobre la base de la reificación de las relaciones sociales. Sólo en la medida en que las relaciones sociales toman la forma de relaciones entre cosas es posible hablar de las "leyes del movimiento" de la sociedad.[261] Las relaciones sociales no fetichizadas, auto-determinadas no estarían limitadas por las leyes. La comprensión de la sociedad capitalista como determinada por las leyes es válida en la medida en que, pero sólo en la medida en que, esas relaciones entre las personas estén realmente cosificadas. Si sostenemos que el capitalismo puede entenderse completamente por medio del análisis de sus leyes de movimiento, entonces al mismo tiempo decimos que las relaciones sociales están completamente fetichizadas. Pero si las relaciones sociales están completamente fetichizadas, ¿cómo podemos concebir la revolución? El cambio revolucionario no puede concebirse como siguiendo un camino de certeza porque la certeza es la negación misma del cambio revolucionario. Nuestra lucha es una lucha contra la reificación y por lo tanto contra la certeza.

El gran atractivo del marxismo ortodoxo sigue siendo su sencillez. Proporcionó una respuesta al dilema revolucionario: una respuesta equivocada, pero por lo menos fue una respuesta. Guió al movimiento revolucionario hacia grandes conquistas que, al final, no fueron conquistas en absoluto sino derrotas espantosas. Si, en cambio, abandonamos las confortables certezas de la ortodoxia, ¿con qué nos quedamos? ¿No queda entonces nuestro grito reducido a un recurso auto-decepcionante e infantilmente inocente de la idea de justicia? ¿No volvemos, como Luxemburg nos advirtió de manera burlona "a este Rocinante maltrecho sobre el cual todos los Quijotes de la historia cabalgaron hacia una

---

[260] Para una excelente discusión de la fetichización del marxismo en relación con los recientes debates marxistas, véase Martínez (2000).

[261] Reducir la libertad a la perspectiva de la necesidad, al conocimiento de las leyes de movimiento de la sociedad, tal como lo hace Engels, es tratar a las personas como objetos. Esto, como señala Adorno, ha tenido "consecuencias políticas incalculables": véase Adorno (1986: 248).

transformación del mundo, para finalmente no conseguir más que puñetazos y palos"?
No. Volvemos más bien al concepto de revolución como una pregunta, no como una respuesta.

Capítulo 8

El sujeto crítico-revolucionario

I

¿Quiénes somos nosotros, los que criticamos?

En el curso del debate hemos pasado de una primera descripción del *nosotros* como un compuesto dispar del autor y los lectores de este libro, a hablar del *nosotros* como el sujeto crítico. Pero entonces, ¿quiénes somos nosotros, el sujeto crítico?

No somos dios. No somos un Sujeto trascendente, transhistórico, que se sienta a juzgar el curso de la historia. No somos omniscientes. Somos personas cuya subjetividad es parte del barro de la sociedad en que vivimos, somos moscas atrapadas en una telaraña

¿Quiénes somos, pues, y cómo podemos criticar? La respuesta más obvia es que nuestra crítica y nuestro grito surgen de nuestra experiencia negativa de la sociedad capitalista, del hecho de que estamos oprimidos, de que somos explotados. Nuestro grito proviene de la experiencia de la diariamente repetida separación entre el hacer y lo hecho, una separación experimentada más intensamente en el proceso de la explotación pero que impregna cada aspecto de la vida.

II

Nosotros, entonces, somos la clase trabajadora: aquellos que creamos y cuya creación (tanto el objeto creado como el proceso de creación) nos es arrebatada. ¿O no lo somos?[262]

La mayor parte de las discusiones sobre la clase trabajadora se basan en la suposición de que las formas fetichizadas están pre-constituidas. Se considera que la relación entre el capital y el trabajo (o entre el capitalista y la clase trabajadora) es una relación de subordinación. Sobre esta base, comprender la lucha de clases implica, en primer lugar, definir la clase trabajadora y, en segundo lugar, estudiar si lucha y cómo.

Desde este enfoque, la clase trabajadora, en cualquiera de las definiciones, está definida sobre la base de su subordinación al capital: porque está subordinada al capital (como el conjunto de trabajadores asalariados o de productores de plusvalía) se la define como clase trabajadora. En verdad, sólo porque se supone a la clase trabajadora como pre-subordinada puede llegar a plantearse la cuestión de la definición. La definición simplemente pone cerrojos a un mundo que se supone cerrado. Una vez definida, la clase trabajadora es *identificada* como un grupo particular de personas. Los socialistas, entonces, tratan a la "clase trabajadora" como un concepto

[262] El argumento desarrollado en este capítulo está estrechamente relacionado con el desarrollado por Gunn (1987c) y Bonefeld (2001).

positivo y a la identidad de la clase trabajadora como algo apreciado, en tanto la consolidación de esa identidad es parte de la lucha de clase contra el capital. Existe, por supuesto, el problema de qué hacer con aquellas personas que no caen dentro de las definiciones de clase trabajadora o de clase capitalista, pero esto se trata por medio de una discusión suplementaria acerca de cómo definir a estas otras personas, si como nuevos pequeños burgueses, como "salariat", como clase media o lo que sea. Este proceso de definición o clasificación es la base de infinitas discusiones sobre movimientos de clase y de no-clase, sobre lucha de clases y "otras formas" de lucha, sobre "alianzas" entre la clase trabajadora y otros grupos, etcétera.

A partir este enfoque definicional de la clase surgen todo tipo de problemas. En primer lugar, está la cuestión de la "pertenencia". ¿Nosotros, que trabajamos en las universidades, "pertenecemos" a la clase trabajadora? ¿"Pertenecían" Marx y Lenin a esa clase? ¿Los rebeldes de Chiapas son parte de la clase trabajadora? ¿Y las feministas? ¿Pertenecen a esta clase los activistas del movimiento homosexual? ¿Y la policía? En cada caso existe un concepto de una clase trabajadora pre-definida, a la que estas personas pueden pertenecer o no.

Una segunda consecuencia resultante de definir la clase es la definición de las luchas que se sigue. A partir de la clasificación de las personas implicadas se derivan ciertas conclusiones acerca de las luchas en las cuales ellas están involucradas. Aquellos que definen a los rebeldes zapatistas como no formando parte de la clase trabajadora extraen de allí ciertas conclusiones sobre la naturaleza y las limitaciones del levantamiento. A partir de la definición de la posición de clase de los participantes se sigue una definición de sus luchas: la definición de clase define el antagonismo que quien define percibe o acepta como válido. Esto conduce a un estrechamiento de miras en la percepción del antagonismo social. En algunos casos, por ejemplo, la definición de la clase trabajadora como el proletariado urbano directamente explotado en las fábricas, combinada con la evidencia de la proporción decreciente de la población que cae dentro de esta definición, ha llevado a las personas a la conclusión de que la lucha de clases ya no es relevante para comprender el cambio social. En otros, la definición de la clase trabajadora y por ende de su lucha, ha llevado, de alguna manera, a una incapacidad para relacionarse con el desarrollo de nuevas formas de lucha (el movimiento estudiantil, el feminismo, el ecologismo, etc.)

Al definir a la clase trabajadora se constituye a sus integrantes como un ellos. Aun si decimos que somos parte de la clase trabajadora, lo hacemos tomando distancia de nosotros mismos y clasificándonos a nosotros o al grupo al cual "pertenecemos" (estudiantes, profesores universitarios, etc.).

El nosotros gritamos a partir del cual comenzamos se convierte en un ellos luchan.
El marco para el enfoque definicional de la clase es la idea de que el capitalismo es un mundo que es; desde una perspectiva de izquierda resulta claro que no debería ser y que puede ser que no siempre sea, pero por el momento es. Esta perspectiva ciertamente brinda un medio para describir los conflictos que existen entre las dos clases (conflictos sobre salarios, sobre condiciones de trabajo, sobre derechos sindicales, etc.). Sin embargo, si el marco es el de un mundo identitario, el de un mundo que es, entonces no hay posibilidad de una perspectiva que trascienda este mundo. O la idea de revolución debe ser abandonada o el elemento trascendente, revolucionario debe ser importado bajo la forma de un deus ex machina, habitualmente un partido. Volvemos a la distinción de Lenin entre conciencia sindical y conciencia revolucionaria, con la diferencia de que ahora vemos que la atribución de conciencia sindical a la clase trabajadora se infiere de la perspectiva teórica identitaria (que Lenin compartía) más que del mundo que es y no es. Lo que en este caso se ve está más configurado por los anteojos utilizados que por el supuesto objeto en observación.

III

Sin embargo, si no partimos del supuesto del carácter fetichizado de las relaciones sociales, si más bien suponemos que la fetichización es un proceso y que la existencia es inseparable de la constitución, entonces ¿cómo cambia nuestra visión de la clase?
La clase, como el Estado, el dinero o el capital, debe ser entendida como proceso. El capitalismo es la siempre renovada generación de la clase, la siempre renovada clasificación de las personas. Marx puso muy en claro este punto en su discusión acerca de la acumulación en El capital: "El proceso capitalista de producción, considerado en su interdependencia o como proceso de reproducción, pues, no sólo produce mercancías, no sólo produce plus valor, sino que produce y reproduce la relación capitalista misma: por un lado el capitalista, por la otra el asalariado".[263] En otras palabras, la existencia de las clases y su constitución no pueden ser separadas: decir que las clases existen es decir que están en proceso de ser constituidas.
La constitución de la clase puede verse como la separación " entre sujeto y objeto. El capitalismo es la separación violenta, cotidianamente repetida, del objeto respecto del sujeto, el cotidiano arrebatamiento del objeto-creación-producto respecto del sujeto-creador-productor, la diaria incautación a la hacedora y al hacedor no sólo de su creación sino también

[263] Marx (1990: 712).

de su acto de creación, de su creatividad, de su subjetividad, de su humanidad. La violencia de esta separación no sólo es característica del período temprano del capitalismo: es la esencia del capitalismo. Para decirlo en otras palabras, la "acumulación primitiva" no es sólo una característica de un período pasado, es central para la existencia del capitalismo.[264]

La violencia con la que se lleva a cabo la separación entre sujeto y objeto, o la clasificación de la humanidad, sugiere que "reproducción" es una palabra engañosa en la medida en que conjura una imagen de un proceso suavemente repetido, de algo que gira y gira, mientras que la violencia del capitalismo indica que la repetición de la producción de relaciones sociales capitalistas es siempre muy conflictiva.

La lucha de clases, entonces, es la lucha por clasificar y en contra de ser clasificado, al mismo tiempo que es, indistinguiblemente, la lucha entre las clases constituidas.

Discusiones más ortodoxas sobre la lucha de clases tienden a suponer que las clases están pre-constituidas, que la clase trabajadora está efectivamente subordinada, y tienden a comenzar desde allí el análisis de la lucha de clases. Sin embargo, el conflicto no comienza después de que la subordinación ha sido establecida, después de que las formas fetichizadas de las relaciones sociales han sido constituidas: se trata más bien de un conflicto acerca de la subordinación de la práctica social, acerca de la fetichización de las relaciones sociales. La lucha de clases no tiene lugar dentro de las formas constituidas de las relaciones sociales capitalistas: antes bien, la constitución de esas formas es en sí misma lucha de clases. Toda práctica social es un antagonismo incesante entre la sujeción de la práctica a las formas definidoras, fetichizadas, pervertidas del capitalismo y el intento de vivir en-contra-y-más-allá de esas formas. De este modo, no se puede admitir la existencia de formas de lucha no-clasistas. La lucha de clases es, pues, el incesante antagonismo cotidiano (se lo perciba o no) entre la alienación y la des-alienación, entre la definición y la antidefinición, entre la fetichización y la des-fetichización.

No luchamos como clase trabajadora, luchamos en contra de ser clase trabajadora, en contra de ser clasificados. Nuestra lucha no es la del trabajo alienado: es la lucha contra el trabajo alienado.[265] La unidad del proceso de clasificación (la unidad de la acumulación del capital) es lo que da unidad a nuestra lucha, no nuestra unidad como miembros de una clase común. Así,

[264] Lo que Marx llama acumulación primitiva u originaria es, de este modo, una característica permanente y central del capitalismo, no una fase histórica. Sobre esto, véase Bonefeld (1988).

[265] "La revolución comunista está dirigida contra el modo anterior de actividad, elimina el trabajo y suprime la dominación de las clases al acabar con las clases mismas, ya que esta revolución es llevada a cabo por la clase a la que la sociedad no considera como tal, no reconoce como clase y que expresa ya de por sí la disolución de todas las clases, nacionalidades, etc., dentro de la actual sociedad". Marx y Engels (1985: 81-82).

por ejemplo, el significado de la lucha zapatista en contra de la clasificación capitalista es lo que le da importancia para la lucha de clases, no la cuestión de si los habitantes indígenas de la Selva Lacandona son miembros o no de la clase trabajadora. Nada bueno hay en ser miembros de la clase trabajadora, en ser ordenados, comandados, separados de nuestro producto y de nuestro proceso de producción. La lucha no surge del hecho de que somos la clase trabajadora, sino de que somos-y-no-somos clase trabajadora, de que existimos en-contra-de-y-más-allá-de ser clase trabajadora; de que ellos tratan de ordenarnos y comandarnos pero nosotros no queremos ser ordenados ni comandados; de que ellos tratan de separamos de nuestro producto y de nuestro producir y de nuestra humanidad y de nosotros mismos y de que nosotros no queremos ser separados. En este sentido la identidad de la clase trabajadora no es algo "bueno" que deba atesorarse, sino algo "malo", algo que debe ser combatido, algo que es combatido, algo que está constantemente cuestionado. O más bien, la identidad de la clase trabajadora debería verse como una no-identidad: la comunión de la lucha por no ser clase trabajadora.

Somos y no somos la clase trabajadora (ya seamos profesores universitarios u obreros en una fábrica automotriz). Decir que la clase debería entenderse como clasificación significa que la lucha de clases (la lucha por clasificamos y nuestra lucha en contra de ser clasificados) es algo que nos atraviesa, individual y colectivamente. Sólo si estuviéramos completamente clasificados podríamos decir sin contradicción "nosotros somos la clase trabajadora" (pero entonces la lucha de clases sería imposible).

Participamos en la lucha de clases de ambos lados. Nos clasificamos en la medida en que producimos capital, en la medida en que respetamos el dinero, en la medida en que participamos, por medio de nuestra práctica, nuestra teoría, nuestro lenguaje (nuestro definir la clase trabajadora), en la separación entre el sujeto y el objeto. Simultáneamente luchamos en contra de nuestra clasificación en la medida en que somos humanos. Existimos en-contra-de-en-y-más-allá-de el capital, y en-contra-de-en-y-más-allá-de nosotros mismos. La humanidad, tal como existe, es esquizoide, volcánica: todos estamos destrozados por- el antagonismo de clase.

¿Significa esto que las distinciones de clase pueden reducirse a una afirmación general acerca del carácter esquizoide de la humanidad? No, porque claramente existen diferencias en la manera en que el antagonismo de clase nos atraviesa, diferencias en el grado en que nos es posible reprimir ese antagonismo. Para aquellos que se benefician materialmente con el proceso de clasificación (acumulación), es relativamente fácil reprimir todo lo que apunte en contra o más allá de ella, vivir dentro de los límites del fetichismo. Es en aquellos cuyas vidas están trastornadas por la acumulación (los indígenas de Chiapas, los profesores universitarios, los

mineros del carbón, casi todo el mundo) en quienes el elemento de contrariedad estará mucho más presente. Es en aquellos que son más brutalmente de-subjetivizados, ya sea por medio del embrutecimiento de la repetición infinita en empleos sin sentido o por medio de la pobreza que excluye todo lo que no sea la pelea por la supervivencia, en quienes la tensión de la contrariedad estará más estrechamente enroscada. Sigue siendo cierto, sin embargo, que nadie existe puramente en contra o en-contra-y-más-allá: todos participamos en la separación entre sujeto y objeto, en la clasificación de los humanos.[266]

Sólo en la medida en que somos y no somos la clase trabajadora se vuelve concebible la revolución como la auto-emancipación de la clase trabajadora. La clase trabajadora no puede emanciparse a sí misma en tanto que es clase trabajadora. Tan sólo en cuanto no somos la clase trabajadora es que puede plantearse la cuestión de la emancipación. Y sin embargo, sólo en cuanto somos la clase trabajadora (sujetos arrancados de sus objetos) es que surge la necesidad de la emancipación. Volvemos al resultado contradictorio ya establecido: nosotros, el sujeto crítico, somos y no somos la clase trabajadora.

La conclusión alcanzada es un sin sentido únicamente para el pensamiento identitario, sólo si pensamos que es y no es son mutuamente excluyentes. La contradicción entre es y no es, no es una contradicción lógica sino real. Señala el hecho de que realmente estamos y no estamos reificados, de que realmente estamos y no estamos identificados, de que realmente estamos y no estamos clasificados, de que realmente estamos y no estamos desubjetivizados, en resumen, de que realmente somos y no somos. Solamente si entendemos nuestra subjetividad como una subjetividad dividida y nuestro ser como un ser dividido, podemos dar sentido a nuestro grito, a nuestra crítica.

El concepto de fetichismo, como hemos visto, es incompatible con una creencia en el sujeto inocente. El poder-sobre nos penetra, volviéndonos en contra de nosotros mismos. La clase trabajadora no se encuentra fuera del capital: por el contrario es el capital el que la define (nos define) como clase trabajadora. El trabajo se opone al capital, pero se trata de una oposición interna. Sólo en la medida en que el trabajo es algo más que trabajo alienado, y el trabajador es más que un vendedor de fuerza de trabajo, puede siquiera plantearse la cuestión de la revolución. El concepto de fetichismo implica inevitablemente que estamos auto-divididos, que estamos divididos en contra de nosotros mismos. La clase/anti-clase trabajadora/anti-trabajadora está auto-dividida: oprimida y sin embargo

[266] Por lo tanto, los conceptos de composición, descomposición y recomposición de clase no deberían comprenderse como la posición cambiante de grupos diferentes sino como la configuración cambiante del antagonismo que nos atraviesa a todos, el antagonismo entre la fetichización y la anti-fetichización, entre la clasificación y la anticlasificación. Esto se discutirá más adelante, en el capítulo 9.

existiendo no sólo en sino también en contra-y-más-allá-de esa opresión, y no sólo en-contra-y-más-allá de sino también en esa opresión. La lucha entre el fetichismo y el anti-fetichismo existe dentro de todos nosotros, colectiva e individualmente. No puede haber, por consiguiente, una vanguardia no-fetichizada que conduzca a las masas fetichizadas. En virtud del hecho de vivir en una sociedad antagónica, todos estamos tanto fetichizados como en lucha contra ese fetichismo.

Estamos auto-divididos, auto-alienados, somos esquizoides.

Nosotros-los-que-gritamos somos también nosotros-los-que consentimos. Nosotros los que luchamos por la reunificación de sujeto y objeto somos también los que producimos su separación. En lugar de mirar al héroe con verdadera conciencia de clase, un concepto de revolución debe partir de las confusiones y contradicciones que nos despedazan a todos.

Esto es totalmente coherente con el enfoque de Marx. Su comprensión del capitalismo no estaba basada en el antagonismo entre dos grupos de personas sino en el antagonismo en la manera en que se organiza la práctica social humana.[267] La existencia en la sociedad capitalista es una existencia conflictiva, una existencia antagónica. Aunque este antagonismo aparece como una vasta multiplicidad de conflictos, hemos sostenido (y esto fue argumentado por Marx) que la clave para comprender este antagonismo y su desarrollo es el hecho de que la sociedad actual se construye sobre un antagonismo en el modo en que se organiza el carácter distintivo de la humanidad, es decir el hacer. En la sociedad capitalista, el hacer es vuelto en contra de sí mismo, es alienado de sí mismo; perdemos el control sobre nuestra actividad creativa. Esta negación de la creatividad humana tiene lugar por medio de la sujeción de la actividad humana al mercado. Esta sujeción al mercado, a su vez, tiene lugar completamente cuando la capacidad de trabajar de manera creativa (la fuerza de trabajo) se vuelve una mercancía a ser vendida en el mercado a aquellos que tienen el capital para comprarla. El antagonismo entre la creatividad humana y su negación pasa de este modo a centrarse en el antagonismo entre aquellos que tienen que vender su creatividad y aquellos que se la apropian y la explotan (y, al hacerlo, transforman esa creatividad en trabajo alienado). En resumen, puede decirse que el antagonismo entre la creatividad y su negación es el conflicto entre trabajo y capital, pero este conflicto (como Marx dejó en claro) no se da entre dos fuerzas externas sino que es un conflicto interno entre el hacer (la creatividad humana) y el hacer alienado.

De este modo, el antagonismo social no es en primer lugar un conflicto entre dos grupos de personas: es un conflicto entre la práctica social creativa y su negación o, en otras palabras, entre la humanidad y su

---

[267] Queda muy claro a partir del capítulo incompleto sobre la clase (el capítulo 52 del volumen III de *El capital*) -e incluso de *El capital* en su conjunto- que Marx rechazaba la idea de clase como un grupo definible de personas.

negación, entre la trascendencia de los límites (creación) y la imposición de límites (definición). El conflicto no tiene lugar luego de que se ha establecido la subordinación, luego de que las formas fetichizadas de las relaciones sociales se han constituido: se trata más bien de un conflicto acerca de la subordinación de la práctica social, acerca de la fetichización de las relaciones sociales. Toda práctica social es un antagonismo incesante entre la sujeción de la práctica a las formas definidoras, fetichizadas y pervertidas del capitalismo y el intento de vivir en-contra-y-más-allá-de esas formas.

La lucha de clases es un conflicto que impregna toda la existencia humana. Todos existimos dentro de ese conflicto así como el conflicto existe dentro de todos nosotros. Es un antagonismo polar del que no podemos escapar. No "pertenecemos" a una clase o a otra: más bien, el antagonismo de las clases existe en nosotros, despedazándonos. El antagonismo (la división de clases) nos atraviesa a todos. No obstante, claramente lo hace en sentidos muy diversos. Algunos, una minoría muy pequeña, participan directamente en y/o se benefician directamente de la apropiación y la explotación del trabajo de otros. Otros, la gran mayoría de nosotros, somos directa o indirectamente los objetos de esa apropiación y explotación. La naturaleza polar del antagonismo se refleja así en una polarización de dos clases[268], pero el antagonismo es anterior a (y no consecutivo a) las clases: las clases se constituyen por medio del antagonismo.

IV

¿Qué hay de los trabajadores en las fábricas, del proletariado industrial? ¿No son acaso centrales para el concepto de lucha de clases? ¿No es central el trabajo para la comprensión total del antagonismo de la sociedad capitalista?

El lugar central de la separación del hacer y lo hecho es la producción. La producción de la mercancía es la producción de la separación de objeto y sujeto. La producción capitalista es la producción de plusvalía por parte de los trabajadores, un excedente que, aunque producido por los trabajadores, es apropiado por el capitalista. Al producir un excedente como plusvalía, los trabajadores están produciendo su propia separación respecto del objeto producido. Están, en otras palabras, produciendo clases, produciendo su propia clasificación como trabajo asalariado. "¿El obrero de una fábrica algodonera, sólo produce géneros de algodón? No, produce capital. Produce valores que sirven de nuevo para que se pueda disponer de su trabajo y, por medio del mismo, crear nuevos valores".[269]

---

[268] Así, para Marx, los capitalistas son la personificación del capital, como señala repetidamente en *El capital*. En su trabajo el proletariado también aparece primero no como un grupo definible sino como el polo de una relación antagónica: "una clase [...] que es […] la *pérdida total* del hombre y que, por tanto, sólo puede ganarse a sí misma mediante la *recuperación total del hombre*". Marx y Engels (1958: 14).
[269] Marx (J990: 712, n. 20).

En la producción, entonces, cuando la trabajadora y el trabajador producen un objeto, producen al mismo tiempo su propia alienación respecto de tal objeto y, de ese modo, se producen a sí mismos como trabajadores asalariados, como sujetos desubjetivados. La producción capitalista implica la separación siempre renovada de sujeto y objeto. Implica también la siempre renovada reunión de sujeto y objeto pero en tanto sujeto y objeto alienados. La relación entre sujeto y objeto es desquiciada, con el valor como su (des)quicio. La categoría de valor reviste ambos sentidos. Por un lado, el hecho de que el valor es el producto del trabajo abstracto señala la absoluta dependencia del capital respecto del trabajo y su abstracción. Por otro lado, el valor conceptualiza la separación de la mercancía respecto del trabajo, el hecho de que ésta adquiere una existencia autónoma totalmente independiente del productor. El valor, entonces, es el proceso de subordinación de la fuerza de la trabajadora y el trabajador a la dominación de su producto autonomizado.

Pero la separación de estos trabajadores respecto de los medios de producción es sólo una parte (aunque una parte central) de una separación más general entre sujeto y objeto, un distanciamiento más general de las personas respecto de la posibilidad de determinar su propia actividad. La idea de la separación entre estos trabajadores y los medios de producción conduce nuestra mente hacia un tipo particular de actividad creativa, pero de hecho esta misma distinción entre producción y hacer en general es parte de la fragmentación del hacer que resulta de la separación entre el hacer y lo hecho. El hecho de que la desubjetivación del sujeto aparezca simplemente como la separación de los trabajadores respecto de los medios de producción ya es una expresión de la fetichización de las relaciones sociales. La separación del trabajador respecto de los medios de producción (en el sentido clásico) es parte de un proceso más general de desubjetivación del sujeto, una abstracción más general del trabajo: genera esa desubjetivación y está sustentada por ella. De aquí que la producción de valor, la producción de plusvalor (la explotación) no puede ser el punto de partida del análisis de la lucha de clases, simplemente porque la explotación implica una lucha, lógicamente previa, por convertir la creatividad en trabajo alienado, por definir ciertas actividades como productoras de valor.

La explotación no es sólo la explotación del trabajo alienado, sino la transformación simultánea del hacer en trabajo alienado, la desubjetivación simultánea del sujeto, la deshumanización de la humanidad. Esto no quiere decir que la creatividad, el sujeto, la humanidad existan en alguna esfera pura esperando ser metamorfoseados en sus formas capitalistas. La forma capitalista (trabajo alienado) es el modo de existencia del hacer/creatividad/subjetividad/humanidad, pero ese modo de existencia es contradictorio. Decir que el hacer existe como trabajo alienado significa

que existe también como anti-trabajo alienado. Decir que la humanidad existe como subordinación significa que también existe como insubordinación. La producción de la clase es la supresión (-y-reproducción) de la insubordinación. La explotación es la supresión (-y-reproducción) de la creatividad insubordinada. La supresión de la creatividad no sólo tiene lugar en el proceso de producción, como se entiende habitualmente, sino en la separación total del hacer y lo hecho que constituye la sociedad capitalista. .

De este modo, el trabajo alienado produce la clase pero el trabajo alienado presupone una clasificación previa. De manera similar, la producción es la esfera de la constitución de clase, pero la existencia de una esfera de la producción, que es la separación de la producción respecto del hacer humano en general, también presupone una previa clasificación.

La respuesta a nuestra pregunta sobre la centralidad del trabajo es, entonces, seguramente que lo central no es el trabajo alienado sino el hacer, que existe en-contra-y-más-allá del trabajo alienado. Comenzar acríticamente a partir del trabajo alienado es encerrarse uno mismo desde el principio dentro de un mundo fetichizado, de modo tal que cualquier proyección de un mundo alternativo debe aparecer como una pura quimera, como algo traído desde afuera. Comenzar a partir del trabajo alienado es reducir el propio concepto de lucha de clases, excluir de la vista todo el mundo de práctica antagónica que entra en la constitución del hacer como trabajo alienado.

Pero aun si uno adopta el concepto amplio de lucha de clases aquí propuesto, ¿no existe acaso un cierto sentido en el que la producción de plusvalía sea central, un cierto sentido en el que las luchas alrededor de la producción sean el núcleo de la lucha por la emancipación? Podría quizá existir un argumento para establecer tal jerarquía si pudiese demostrarse que los productores directos de plusvalía desempeñan un papel particular en el ataque contra el capital. A veces se argumenta que existen secciones clave de los trabajadores que son capaces de infligir un daño particular al capital (como por ejemplo las trabajadoras y los trabajadores de las grandes fábricas o del sector del transporte). Estos trabajadores son capaces de imponer con particular claridad la dependencia del capital con respecto al trabajo alienado. Sin embargo, tales grupos de trabajadores no son necesariamente productores directos de plusvalía (los bancarios, por ejemplo), y el impacto del levantamiento zapatista sobre el capital (por medio de la devaluación del peso mexicano y la convulsión financiera mundial de 1994-1995, por ejemplo) deja en claro que la capacidad para interrumpir la acumulación del capital no depende necesariamente del lugar que se ocupa en el proceso de producción.

V

No es posible definir el sujeto crítico-revolucionario porque es indefinible. El sujeto crítico-revolucionario no es un quién definido sino un qué indefinido, indefinible y anti-definicional. La definición implica subordinación. Sólo es posible definir un sujeto sobre la base de una subordinación supuesta. La definición de un sujeto crítico-revolucionario es una imposibilidad, puesto que" crítico-revolucionario" significa que el sujeto no está subordinado, está en rebeldía contra la subordinación. Un enfoque que no comience a partir de la subordinación sino de la lucha es necesariamente anti-definicional. La insubordinación es de manera inevitable un movimiento en contra de la definición, un desbordamiento.[270] Una negación, un rechazo, un grito.

No hay razón para restringir el grito a un grupo limitado de personas. Sin embargo el grito es un grito-en-contra. Cuanto más fuerte la represión, más fuerte el grito. Constantemente cambiante, cualquier intento de definir el grito es inmediatamente superado por la forma cambiante del grito mismo.

Nuestro punto de partida y constante punto de retorno es nuestro grito. Aquí es donde debe comenzar la cuestión del sujeto crítico-revolucionario. El grito no es un grito en abstracto. Es un grito en contra: un grito en contra de la opresión, en contra de la explotación, en contra de la deshumanización. Es un grito-en-contra que existe en todos nosotros en la medida en que todos estamos oprimidos por el capitalismo, pero la intensidad y la fuerza del grito-en-contra depende de la intensidad y la fuerza de aquello en contra de lo que se grita.[271] El grito no es el grito de algunos pero no de otros: es el grito de todos, con diferentes grados de intensidad.

El grito-en-contra es en primer lugar negativo. Es un rechazo, una negación, una negación de la subordinación. Es el grito de la insubordinación, el murmullo de la no-subordinación. La insubordinación es una parte central de la experiencia cotidiana, desde la desobediencia de los niños, hasta la maldición del reloj despertador que nos dice que nos levantemos y vayamos a trabajar, hasta todas las formas de ausentismo, de sabotaje y de la simulación en el trabajo, hasta la rebelión abierta, como en el grito abierto y organizado del 11 ¡Ya basta!"[272]. Aun en las sociedades aparentemente más disciplinadas y subordinadas la insubordinación nunca

[270] "La cisterna contiene; la fuente rebosa". W. Blake, "Proverbs of Hell" [Proverbios del infierno] en Blake (1998). Nosotros somos una fuente, no una cisterna.

[271] Es en este sentido que Marx introduce la figura de los proletarios como aquellos cuyas condiciones de existencia los convierten en la absoluta negación del capitalismo porque el capitalismo es la absoluta negación de ellos. "Cuando el proletariado proclama la *disolución del orden universal anterior*, no hace más que pregonar *el secreto de su propia existencia*, ya que él es la disolución *de hecho* de ese orden universal". Marx y Engels (1958: 15).

[272] *N del T.*: En español en el original.

está ausente: siempre está ahí, siempre presente como una oculta cultura de la resistencia.[273]

Con frecuencia, nuestro grito es silencioso, es el "desangrarse interno de volcanes sofocados".[274] A lo sumo, el grito de la insubordinación se escucha como un tenue murmullo de descontento, como un ruido sordo de no-subordinación. La no-subordinación es la lucha simple y no espectacular por configurar la propia vida. Es la oposición de las personas a renunciar a los placeres simples de la vida, su resistencia a volverse máquinas, la determinación de fraguar y mantener algún grado de poder hacer. Este tipo de no-subordinación no es necesariamente abierto o una oposición consciente, pero se mantiene como un obstáculo poderoso a la expansión e intensificación voraces del poder-sobre que la existencia del capital supone.

El grito de la insubordinación es el grito de la no-identidad. "Ustedes son", nos dice permanentemente el capital, clasificándonos, definiéndonos, negando nuestra subjetividad, excluyendo todo futuro que no sea una prolongación del presente indicativo. "Nosotros no somos", respondemos. "El mundo es así", dice el capital. "No es así", respondemos. No necesitamos ser explícitos. Nuestra existencia misma es negación. Negación en su mayor sencillez y oscuridad: no un "a nosotros no nos gusta esto, o aquello", sino simplemente un "nosotros no somos, nosotros negamos, rebasamos los límites de cualquier concepto". Parece que somos, pero no somos. Ésa, en su aspecto más fundamental, es la fuerza impulsara de la esperanza, la fuerza que corroe y transforma lo que es. Somos la fuerza de la no-identidad que existe bajo el aspecto fetichizado de la identidad. "La contradicción es lo no-idéntico bajo el aspecto de la identidad".[275] ¿Qué es aquello que está en el núcleo de la teoría rebelde?

¿Cuál es la sustancia de la esperanza? "La clase trabajadora -dicen algunos- podemos verla, podemos estudiada, podemos organizada, ésa es la sustancia de la esperanza, aquí es donde podemos comenzar a trabajar políticamente". "Llámala clase trabajadora -respondemos nosotros-, pero no podemos verla, estudiada u organizada, pues la clase trabajadora como clase revolucionaria no es: es la no-identidad". Parece una respuesta vacía. Nuestro entrenamiento nos dice que busquemos una fuerza positiva como sustancia de la esperanza, pero lo que hemos encontrado es más bien el "oscuro vacío" de Fichte: la no-identidad, un dios que no dice "Soy el que soy", sino "No somos lo que somos y somos lo que no somos". Eso es lo que resulta molesto en todo este argumento: queremos una fuerza positiva a la que aferramos y todo lo que parece ofrecer es el vacío negativo de la no-identidad.

---

[273] Sobre este punto véase Scott (1990).
[274] Johnson (1975: 36).
[275] Adorno (1986: 13).

No hay ninguna fuerza positiva a la que aferrarse, ninguna seguridad, ninguna garantía. Todas las fuerzas positivas son quimeras que se desintegran cuando las tocamos. Nuestro dios es el único dios: nosotros mismos. Nosotros somos el sol alrededor del cual gira el mundo, el único dios, un dios de la negación. Somos Mefistófeles, "el espíritu que siempre niega".[276]

Aquí todavía hay un problema. El hecho de que el grito sea un grito-en-contra significa que nunca puede ser un grito puro. Siempre está viciado de aquello contra lo que grita. La negación siempre implica una subsunción de lo negado. Eso puede verse en cualquier lucha contra el poder: una respuesta al poder sólo negativa reproduce el poder dentro de sí misma simplemente porque reproduce, de manera negativa, los términos en los que el poder ha planteado el conflicto. El dragón que asoma su cabeza para amenazamos en casi todos los párrafos de este libro irrumpe otra vez: parecemos estar atrapados en un círculo infinitamente recurrente.

Existe efectivamente una infinitud en la negación, pero no es la de un círculo. Es más bien la infinidad de la lucha por el comunismo: aun cuando se creen las condiciones para una sociedad libre del poder, siempre será necesario luchar contra el recrudecimiento del poder-sobre. No puede haber ninguna dialéctica positiva, ninguna síntesis final en la cual se resuelvan todas las contradicciones. Si ha de comprenderse el capitalismo como un proceso, en lugar de como un estado, incluso cuando el potencial humano está tan obstaculizado, cuánto más cierto deberá ser esto para una sociedad en la que el poder-para humano esté liberado.

Pero hay más para decir sobre esto. No estamos atrapados en un círculo infinitamente recurrente simplemente porque nuestra existencia no es recurrente o circular. Nuestro grito contra es un grito-contra-la-opresión, y en este sentido es configurado por la opresión; pero hay más que eso, pues el grito-contra-la-opresión es un grito contra la negación de nosotros mismos, de nuestra humanidad, de nuestro poder-crear. La no-identidad es el núcleo de nuestro grito, pero decir "no somos" no es sólo un oscuro vacío. Negar la eseidad es afirmar el devenir, el movimiento, la creación, la emancipación del poder-hacer. Nosotros no somos, devenimos.

El "nosotros no somos" se torna, por lo tanto, en "no somos todavía", pero sólo si no se entiende el "todavía-no" como un futuro cierto o como un seguro regreso a casa sino como posibilidad, como un devenir sin garantías, sin seguridad. Si todavía no somos, entonces nuestro no-ser-todavía ya existe como proyecto, como desbordamiento, como empuje hacia más allá. Se rompe el reino del presente del indicativo positivo y se ve el mundo como lleno de un subjuntivo negativo en el que se disuelve la distinción entre presente y futuro. La existencia humana no es sólo una existencia de

[276] Diciendo "Der Geist der Stets verneint" Mefistófeles se describe a sí mismo frente a Fausto. Goethe (1969: 40). "El hombre es la única criatura que se rehúsa a ser lo que es". Camus (1971: 17).

la negación sino una existencia de no-ser-todavía en la que la negación, por ser negación de la negación de nuestra humanidad, es al mismo tiempo una proyección hacia esa humanidad. No una humanidad perdida, tampoco una humanidad existente, sino una humanidad a ser creada. Este todavía no sólo puede verse en la militancia política abierta sino en las luchas de la vida cotidiana, en nuestros sueños, en nuestros proyectos contra la negación de nuestros proyectos, en nuestras fantasías, desde los más simples sueños de placer hasta las creaciones artísticas más rupturistas.[277] El todavía-no es un constante impulso en contra de una realidad eseificada, la revuelta del principio de placer reprimido contra el principio de realidad. El todavía-no es la lucha por descongestionar el tiempo, por emancipar el poder-hacer.

¿Es nuestro grito de no-identidad simplemente una afirmación de humanismo? ¿Es el "oscuro vacío" de la no-identidad simplemente una afirmación de la naturaleza humana? El problema con el humanismo no es que tenga un concepto de humanidad sino que los humanistas habitualmente piensan la humanidad de manera positiva, como algo ya existente en lugar de empezar a partir de la comprensión de que la humanidad sólo existe en la forma de ser negada, como un sueño, como una lucha, como la negación de la inhumanidad. Si en nuestro argumento subyace un concepto de humanidad es el de una humanidad como negación negada, como poder-hacer encadenado. Luchar por la humanidad es luchar por la liberación de la negación, por la emancipación del potencial.

El movimiento del poder-hacer, la lucha por emancipar el potencial humano, es el que brinda la perspectiva de la ruptura del círculo de la dominación. Sólo por medio de la práctica de la emancipación del poder-hacer puede superarse el poder-sobre. El trabajo, entonces, sigue siendo central para cualquier discusión de la revolución, pero solamente si se comprende que el punto de partida no es el trabajo alienado, el trabajo fetichizado, sino más bien el trabajo como hacer, como creatividad o poder-hacer que existe como pero también contra-y-más-allá del trabajo alienado. A menos que se entienda el trabajo en este sentido, la trascendencia es una imposibilidad, salvo por la intervención divina de una fuerza externa.

El grito-contra y el movimiento del poder-hacer (los dos ejes de este libro) están inextricablemente entrelazados. En el proceso de luchar-contra se forman relaciones que no son la imagen especular de las relaciones de poder contra las que se dirige la lucha: relaciones de compañerismo, de solidaridad, de amor, relaciones que prefiguran el tipo de sociedad por el que estamos luchando. De la misma manera, el intento de desarrollar el potencial humano (de emancipar el poder-hacer) es siempre una lucha-contra, puesto que debe entrar en conflicto abierto o encubierto con la constante expansión del poder-sobre que es el capital. El grito-contra y la

[277] Sobre este punto, véase Bloch (1993).

lucha por la emancipación no pueden estar separados, aun cuando los que luchan no sean conscientes del vínculo. Las luchas más liberador as, no obstante, son seguramente aquellas en las que ambos están ligados de manera consciente, como aquellas que son conscientemente prefigurativas, en las que la lucha no apunta, en su forma, a reproducir las estructuras y las prácticas de aquello contra lo que se lucha sino más bien a crear el tipo de relaciones sociales deseadas.

A la unidad del grito-contra y del poder-hacer podemos llamada "dignidad"[278], siguiendo el lenguaje del levantamiento zapatista. La dignidad es el rechazo a aceptar la humillación, la opresión, la explotación, la deshumanización. Es un rechazo que niega la negación de la humanidad, un rechazo imbuido, por consiguiente, del proyecto de la humanidad actualmente negada. Esto significa una política que proyecta en tanto rechaza y rechaza en tanto proyecta: una política imbuida del sueño de crear un mundo de respeto mutuo y de dignidad, imbuida del conocimiento de que este sueño implica la destrucción del capitalismo y de todo lo que nos deshumaniza o desubjetiva.

[278] "Entonces ese dolor que nos unía nos hizo hablar, y reconocimos que en nuestras palabras había verdad, supimos que no sólo la pena y el dolor habitaban nuestra lengua, reconocimos que todavía hay esperanza en nuestros corazones. Hablamos con nosotros, miramos hacia adentro nuestro y miramos nuestra historia: vimos a nuestros más antiguos ancestros sufrir y luchar, vimos a nuestros abuelos luchar, vimos a nuestros padres con furia en sus manos, vimos que no todo nos había sido quitado, que teníamos lo más valioso, lo que nos hacía vivir, lo que hacía que nuestro paso se elevara por encima de las plantas y los animales, lo que hacía que la piedra estuviera debajo de nuestros pies, y vimos, hermanos, que todo lo que teníamos era la DIGNIDAD, y vimos que era grande la vergüenza de haberla olvidado, y vimos que la DIGNIDAD era buena para que los hombres fueran otra vez hombres, y volvió la dignidad a habitar en nuestros corazones, y fuimos nuevos otra vez, y los muertos, nuestros muertos, vieron que éramos nuevos otra vez y nos llamaron otra vez a la dignidad, a la lucha" (EZLN, 1994: 1, 122, énfasis en el original). El concepto autonomista de auto-valorización es quizá el que en la tradición marxista se aproxima más a un concepto que expresa positivamente la lucha contra-y-más-allá del capital, pero el término es torpe y un poco oscuro. Con respecto a la auto-valorización, véase Cleaver (1992).

Capítulo 9

La realidad material del anti-poder

I

"Romántico". "Noble, pero no muy realista". "Tenemos que ocupamos de la realidad de la lucha de clases, no de abstracciones sobre el anti-poder".

¿Cómo podemos cambiar el mundo sin tornar el poder?

La idea es un sueño atractivo y a todos nos gustan los sueños atractivos, pero, ¿cuál es su realidad? ¿Cómo podemos soñar luego de la experiencia del siglo veinte, cuando tantos sueños han fracasado, y otros tantos terminaron en miseria y desastres?

¿Dónde está el anti-poder que es la esperanza de la humanidad? ¿Cuál es la realidad material del anti-poder? Porque si no tiene realidad material, entonces nos estamos engañando. Todos queremos soñar que es posible una sociedad diferente pero, ¿lo es realmente? Los revolucionarios de la primera parte del siglo veinte construyeron sus sueños sobre las organizaciones de masas del proletariado, pero esas organizaciones ya no existen, y si existen, no son corno en los sueños.

Nos hemos desecho de mucho. ¿Y cuántas cosas importantes hemos perdido? Un sujeto definido ha sido reemplazado por una subjetividad indefinible. El poder del proletariado ha sido reemplazado por un antipoder indefinido. Esta clase de movimiento teórico a menudo se asocia con la desilusión, con el abandono de la idea de revolución en favor de la sofisticación teórica. Esta no es nuestra intención. Pero entonces, ¿dónde está el anti-poder?

Yo grito. Pero, ¿estoy sólo? Entre los lectores, algunos también gritan. Nosotros gritamos. Pero, ¿qué indicio hay de la fuerza material del grito?

II

El primer punto es que el anti-poder es ubicuo.

La televisión, los periódicos, los discursos de los políticos, dan poco indicio de la existencia del anti-poder. Para ellos, la política es la política del poder, el conflicto político tiene que ver con ganar el poder, la realidad política es la realidad del poder. Para ellos, el anti-poder es invisible.

Sin embargo, mira más de cerca. Mira el mundo que nos rodea, observa más allá de los periódicos, de los partidos políticos y de las instituciones del movimiento laboral y podrás ver un mundo de lucha: las municipalidades autónomas en Chiapas, los estudiantes en la UNAM, los estibadores de Liverpool, la ola de demostraciones internacionales contra el poder del capital dinero, las asambleas barria1es y los piqueteros en

Argentina, las luchas de los trabajadores migrantes, las de los trabajadores en todo el mundo contra la privatización. Los lectores pueden redactar su propia lista: siempre hay nuevas luchas. Existe todo un mundo de lucha que no apunta de ningún modo a ganar el poder, todo un mundo de lucha contra el poder-sobre. Existe todo un mundo de lucha que a veces no va más allá de decir "¡No!" (el sabotaje, por ejemplo) pero que, a menudo, en el transcurso de ese decir, desarrolla formas de autodeterminación y articula concepciones alternativas de cómo debería ser el mundo. Si los principales medios de comunicación informan acerca de tales luchas lo hacen filtrándo1as a través de los anteojos del poder: esas luchas sólo son visibles en la medida en que se considera que afectan al poder político.[279]

El primer problema al hablar del anti-poder es su invisibilidad. No es invisible porque sea imaginario sino porque nuestros conceptos para mirar el mundo son conceptos de poder (de identidad, del indicativo). Para ver el anti-poder necesitamos conceptos diferentes (de no-identidad, de todavía-no, del subjuntivo).

Todos los movimientos rebeldes son movimientos contra la invisibilidad. Quizás, el ejemplo más claro sea el del movimiento feminista, en el que gran parte de la lucha ha consistido en tornar visible aquello que era invisible: tornar visible la explotación y la opresión de las mujeres pero, principalmente, tornar visible la presencia de las mujeres en este mundo, volver a escribir una historia en la que su presencia había sido ampliamente eliminada. La lucha por la visibilidad es también central para el actual movimiento indígena, expresada más enérgicamente en el uso zapatista del pasamontañas: nos cubrimos el rostro para poder ser vistos, nuestra lucha es la lucha de los sin rostro.

Sin embargo, hay que plantear aquí una distinción importante. El problema del anti-poder no es emancipar una identidad oprimida (las mujeres, los indígenas) sino emancipar una no-identidad oprimida, el no ordinario, cotidiano e invisible, los murmullos de subversión mientras caminamos por la calle, el silencioso volcán mientras estamos sentados. Al dar al descontento una identidad, al decir "somos mujeres", "somos indígenas", ya le estamos imponiendo una nueva limitación, ya 10 estamos definiendo. He ahí la importancia del pasamontañas zapatista que no sólo dice "somos indígenas luchando porque nuestra identidad sea reconocida", sino algo más profundo: "nuestra lucha es la lucha de la no-identidad, es la lucha de lo invisible, la de los sin voz y sin rostro".

El primer paso en la lucha contra la invisibilidad es poner el mundo del revés, pensar desde la perspectiva de la lucha, tomar partido. El trabajo de los sociólogos, los historiadores, los antropólogos sociales radicales, etcétera, nos ha hecho conscientes de la ubicuidad de la oposición al poder,

[279] Para una interesante discusión de varios ejemplos, véase Stratman (s.d.).

en el lugar de trabajo, en el hogar, en las calles. En el mejor de los casos, tal trabajo abre una nueva sensibilidad, a menudo asociada a las luchas contra la in visibilidad y comenzando conscientemente a partir de esas luchas (el movimiento feminista, el homosexual, el indígena, etc.).

La cuestión de la sensibilidad se encuentra bien planteada en el proverbio etíope citado por Scott:[280] "Cuando el gran señor pasa, el campesino sabio hace una reverencia profunda y se tira un pedo silencioso". A los ojos, los oídos y la nariz del señor, el pedo del campesino es completamente imperceptible. Para el campesino mismo, para los otros campesinos y para los que comienzan a partir del antagonismo del campesino contra el señor, el pedo es, sin embargo, demasiado evidente. Es parte del mundo oculto de la insubordinación: oculto, en cambio, sólo a los que ejercen el poder y a los que, por entrenamiento o conveniencia, aceptan las anteojeras del poder.

Lo que es oprimido y resiste no es sólo un quién sino un qué.

Los oprimidos no son sólo grupos particulares de personas (mujeres, indígenas, campesinos, trabajadores fabriles, etc.) sino también (y quizás especialmente) aspectos particulares de la personalidad de todos nosotros: nuestra confianza, nuestra sexualidad, nuestra naturaleza juguetona, nuestra creatividad. El desafío teórico es ser capaz de mirar a la persona que camina por la calle junto a nosotros o que está sentada a nuestro lado en el ómnibus y ver el volcán silencioso en su interior. Vivir en una sociedad capitalista no nos convierte necesariamente en un insubordinado pero, de manera inevitable, significa que nuestra existencia está desgarrada por el antagonismo entre subordinación e insubordinación. Vivir en el capitalismo significa que estamos auto-divididos, no sólo que permanecemos de un lado del antagonismo entre clases, sino que el antagonismo entre clases nos despedaza. Puede ser que no seamos rebeldes, pero inevitablemente la rebelión existe dentro de nosotros, como un volcán silencioso, como proyección hacia un futuro posible, como la existencia presente de aquello que todavía-no existe, como frustración, como neurosis, como principio de placer reprimido, como la no identidad que, frente a la repetida insistencia del capital de que somos trabajadores, estudiantes, maridos, esposas, mexicanos, irlandeses, franceses dice: "no somos, no somos, no somos, no somos lo que somos y somos lo que no somos (o lo que todavía no somos)". Seguramente esto es lo que los zapatistas quieren decir cuando afirman que son "personas comunes, es decir, rebeldes"[281]; eso es, seguramente, lo que ellos entienden por dignidad: la rebelión que está en todos nosotros, la lucha por una humanidad que es un nosotros negado, la

[280] Al comienzo de Su libro (1990).

[281] Subcomandante Marcos, en un comunicado fechado el 1º de agosto de 1999: "Somos mujeres y hombres y niños y ancianos bastante comunes, es decir, rebeldes, inconformes, incómodos, soñadores" (*La Jornada,* 4 de agosto de 1990).

lucha contra la mutilación de la humanidad que somos. La dignidad es una lucha intensamente vivida que ocupa cada detalle de nuestra vida cotidiana. A menudo la lucha por la dignidad es no-subordinada en lugar de ser abiertamente insubordinada, a menudo se la considera privada en lugar de considerada política o anticapitalista en todo sentido. Sin embargo, la lucha no-subordinada por la dignidad es el sus trato material de la esperanza. Este es el punto de partida, política y teóricamente.

Probablemente nadie ha sido tan perceptivo a la fuerza y a la ubicuidad de los sueños contenidos como Ernst Bloch, quien en los tres volúmenes de Principio esperanza delinea las múltiples formas de proyección hacia un futuro mejor, la existencia presente del todavía-no en sueños, cuentos de hadas, música, pintura, utopías políticas y sociales, arquitectura, religión: testimonios todos de la presencia en nosotros de una negación del presente, un empujón hacia un mundo radicalmente diferente, una lucha por caminar erectos.

El anti-poder no sólo existe en las luchas abiertas y visibles de los insubordinados, el mundo de la "izquierda". Existe también -de manera problemática, contradictoria (aunque el mundo de la izquierda no es menos problemático o contradictorio) en nuestras frustraciones diarias, en la lucha cotidiana por mantener nuestra dignidad frente al poder, en la lucha diaria por retener o recuperar el control sobre nuestras vidas. El anti-poder está en la dignidad de la existencia cotidiana. El anti-poder está en las relaciones que establecemos todo el tiempo: relaciones de amor, amistad, camaradería, comunidad, cooperación. Obviamente tales relaciones están atravesadas por el poder a causa de la naturaleza de la sociedad en la que vivimos, pero el amor, la amistad y la camaradería residen en la lucha constante que libramos contra el poder para establecer esas relaciones sobre la base del reconocimiento mutuo de la dignidad del otro.

La invisibilidad de la resistencia es un aspecto que no se puede erradicar de la dominación. La dominación no implica que se ha superado la resistencia sino que esa resistencia (o por lo menos parte de ella) está sumergida, invisible. La opresión siempre implica la invisibilidad del oprimido. Por el hecho de que un grupo se vuelva visible no se supera el problema general de la visibilidad. En la medida en que lo invisible se vuelve visible, que el volcán silencioso se convierte en militancia manifiesta, ya se está enfrentado con sus propios límites y con la necesidad de superarlos. Pensar la oposición al capitalismo simplemente en términos de militancia manifiesta es ver sólo el humo que se eleva desde el volcán.

La dignidad (el anti-poder) existe donde sea que los seres humanos vivan. La opresión implica lo opuesto, la lucha es por vivir como humanos. En todo lo que vivimos cada día, la enfermedad, el sistema educativo, el sexo, los hijos, la amistad, la pobreza o cualquier otra cosa, existe una lucha por hacer las cosas con dignidad, por hacerlas correctamente. Por supuesto que

nuestras ideas acerca de lo correcto están impregnadas por el poder, pero esto es contradictorio; por supuesto que somos subjetividades dañadas, pero no destruidas. La lucha por hacer lo correcto, por vivir moralmente, preocupa durante gran parte del tiempo a la mayoría de las personas. Por supuesto, la moralidad es una moralidad privatizada, una moralidad inmoral, que generalmente evade cuestiones tales como la propiedad privada y, por consiguiente, la naturaleza de las relaciones entre las personas; es una moralidad que se define a sí misma como "hacer lo correcto con quienes nos son cercanos y dejar al resto del mundo librado a su propia suerte"; es una moralidad que, por ser privada, identifica, distingue entre" aquellos que nos son cercanos" (la familia, la nación, las mujeres, los hombres, los blancos, los negros, los decentes, la "gente como uno") y el resto del mundo, los que viven más allá del margen de nuestra moral particular. Y sin embargo, en la lucha cotidiana por "hacer lo correcto" existe una lucha por reconocer y ser reconocido y no sólo por identificar, por emancipar el poder-hacer y no simplemente ceder ante el poder-sobre, una furia contra lo que deshumaniza, una resistencia compartida (aunque fragmentada), por lo menos una no-subordinación. Se puede objetar que es totalmente erróneo ver esto como anti-poder ya que, en tanto fragmentada y privatizada, tal "moralidad" reproduce funcional mente el poder-sobre. Puede argumentarse que, a menos que se tenga conciencia de las interconexiones, a menos que se tenga conciencia política (de clase), tal moralidad privada está totalmente desarmada contra el capital o que de hecho contribuye activamente a su reproducción proporcionando la base para el orden y el buen comportamiento. Así es, y sin embargo, cualquier forma de no-subordinación, cualquier proceso de decir "somos más que las máquinas objetivadas que el capital requiere", deja un residuo. Las ideas acerca de lo correcto, aunque estén privatizadas, son parte de la "transcripción oculta"[282] de la oposición, del sustrato de la resistencia que existe en cualquier sociedad opresiva. Ciertamente, el pedo del campesino etíope no hace caer de su caballo al señor que pasa pero, sin embargo, es parte del substrato de la negatividad que, aunque generalmente invisible, puede explotar en momentos de aguda tensión social. Este sustrato de negatividad es la materia de los volcanes sociales. Este estrato de no subordinación inarticulada, sin rostro, sin voz, tantas veces despreciado por la "izquierda", es la materialidad del anti-poder, la base de la esperanza.

[282] Scott (1990).

III

El segundo punto es que el anti-poder no sólo es ubicuo: también es la fuerza motora del poder. Este no ha sido el énfasis predominante ni en la tradición marxista ni en el pensamiento de izquierda en general. En ese sentido, el marxismo ha concentrado su análisis en el capital y su desarrollo, y el pensamiento de izquierda habitualmente prefiere destacar la opresión y fomentar la indignación contra los males del capitalismo. Existe una tendencia a tratar a los oprimidos simplemente como eso, como víctimas de la opresión. Este énfasis puede fomentar nuestra acción indignada pero tiende a dejar completamente abierta la pregunta de cómo es posible que las víctimas oprimidas puedan liberarse a sí mismas: de alguna otra manera, por supuesto, que no sea por medio de la iluminada intervención de salvadores como nosotros.

Dentro de la tradición marxista, la atención puesta en la dominación en lugar de en la lucha ha sido atacada de manera más articulada por la corriente que el "marxismo autonomista" u *operaismo* desarrolló, en primer lugar en Italia desde la década del sesenta en adelante. El ataque fue agudamente formulado en un artículo de Mario Tronti publicado por primera vez en 1964, "Lenin en Inglaterra", que tuvo mucho que ver con la formación del enfoque del marxismo "autonomista":

"Nosotros también hemos trabajado con un concepto que pone al desarrollo del capitalismo en primer lugar y a los trabajadores en segundo lugar. Esto es un error. Y ahora tenemos que invertir el problema completamente, revertir la polaridad y comenzar otra vez desde el principio: y el principio es la lucha de clases de la clase trabajadora".[283]

Tronti inmediatamente lleva la reversión de la polaridad un paso más adelante. Comenzar a partir de la lucha de clases de la clase trabajadora no significa simplemente adoptar una perspectiva de clase trabajadora sino, invirtiendo completamente el enfoque marxista tradicional, significa ver la lucha de la clase trabajadora como determinante del desarrollo capitalista. "En el nivel del capital socialmente desarrollado, el desarrollo capitalista se subordina a las luchas de la clase trabajadora; va detrás de ellas y son ellas las que marcan el paso al cual deben ajustarse los mecanismos políticos de la propia reproducción del capital".[284]

Este es el núcleo de aquello a lo que Moulier se refiere con "la revolución copernicana del marxismo por parte del *operaismo*".[285] Éste, según Asor Rosa "puede resumirse en una fórmula que hace de la clase trabajadora el motor dinámico del capital y que hace del capital una función de la clase

---

[283] Tronti (1979a: 1).
[284] Idem.
[285] Moulier (1989: 19).

trabajadora [...] una fórmula que en sí misma da idea de la magnitud de la inversión de las perspectivas que tal posición implica políticamente".[286]

El atractivo que tiene la inversión del enfoque tradicional es obvio, pero ¿cómo debe entenderse a la clase trabajadora en tanto el "motor dinámico" del capitalismo? Como Tronti mismo afirma en su artículo: "Ésta no es una proposición retórica. Tampoco se propone sólo con el fin de restablecer nuestra confianza […] una necesidad práctica urgente nunca es base suficiente para una tesis científica".[287]

La reinterpretación autonomista del marxismo tiene sus raíces en el repunte de la lucha fabril en Italia en los años sesenta, que condujo a la re lectura de El capital poniendo particular énfasis en una parte que, generalmente, los" economistas marxistas" habían descuidado, a saber, el extenso análisis incluido en el volumen I sobre el desarrollo del proceso de trabajo en las fábricas. En esta discusión, Marx muestra que el capital está constantemente obligado a luchar contra la "rebelde mano del trabajo"[288] y que "es esta lucha la que determina los cambios en la organización fabril y en la innovación técnica. Así, para Marx, la automatización "está animada pues por la tendencia a constreñir a la mínima resistencia las barreras naturales humanas, renuentes pero elásticas".[289] Consecuentemente, "se podría escribir una historia entera de los inventos que surgieron, desde 1830, como medios bélicos del capital contra los amotinamientos obreros".[290]

Al tomar como su centro las luchas en las fábricas, los análisis autonomistas muestran cómo las innovaciones organizativas y técnicas introducidas por la gerencia pueden entenderse como una respuesta diseñada para superar la fuerza de la insubordinación de los trabajadores. La insubordinación del trabajo puede verse así como la fuerza conductora del capital.

Esto proporciona una manera de analizar la historia de la lucha. Los trabajadores desarrollan una forma de lucha; la gerencia introduce un nuevo tipo de organización o nueva maquinaria a fin de volver a imponer el orden; esto, a su, vez origina nuevas formas de insubordinación, nuevas formas de lucha, y así sucesivamente. Se puede decir de la lucha que tiene

[286] Citado por Moulier, ídem, 20.

[287] Tronti (1979a: 1). Para una formulación más reciente, véase Hardt y Negri (2000: 208): "Las luchas proletarias constituyen -en términos reales, ontológicos el motor del desarrollo capitalista. Obligan al capital a adoptar niveles siempre crecientes de tecnología y a transformar así las relaciones de dominación. Desde la manufactura a la industria a gran escala, desde el capital financiero hasta la rees-tructuración transnacional y la globalización del mercado, siempre son las iniciativas de la fuerza de trabajo organizada las que determinan la figura del desarrollo capitalista".

[288] Marx cita a Andrew Ure: "Esta invención [la *self-acting mule*] confirma la doctrina propuesta por nosotros, según la cual cuando el capital pone la ciencia a su servicio, impone siempre la docilidad a la rebelde mano del trabajo" (1990: 531). La *self-acting mule* es la hiladora alternativa automática]

[289] Ídem, 491.

[290] 12 Ídem, 530.

una cierta composición. Planteando una analogía con la idea de Marx de que el capital en cualquier punto se caracteriza por una cierta composición técnica y de valor, dependiendo de su relación entre capital constante (la parte del capital representada por la maquinaria y las materias primas) y el capital variable (la que corresponde a los salarios), los autonomistas desarrollaron el concepto de composición de clase para denotar la relación entre trabajo y capital en cualquier momento dado. Así el movimiento de lucha puede verse como un movimiento de composición de clase. Las formas de lucha en cualquier momento dado son expresiones de la composición de la clase trabajadora; cuando la gerencia introduce cambios para volver a establecer el orden, apunta a provocar una descomposición de la clase; esta descomposición da lugar, a su vez, al desarrollo de nuevas formas de lucha o a una recomposición de la clase. De esta manera la historia de la lucha puede describirse en términos de los movimientos de composición, descomposición y recomposición.

El concepto no sólo es desarrollado en relación con las luchas en las fábricas o en industrias en particular sino como una manera de comprender la dinámica de la lucha en el capitalismo en su conjunto. Así, se sostiene, la lucha de la clase trabajadora en el período que se extiende hasta la primera guerra mundial estaba caracterizada por el lugar particular que el trabajador calificado tenía en la producción. Esto proporcionó al movimiento de la clase trabajadora una forma específica de organización (un sindicalismo basado en la calificación) y una ideología particular (basada en la idea de la dignidad del trabajo). La respuesta de descomposición por parte de la gerencia fue la introducción del taylorismo, diseñado para descalificar al trabajador[291] calificado y privado del control del proceso de trabajo. Esto dio lugar, a su vez, a la recomposición de la clase trabajadora como obrero masa, con nuevas formas de lucha, nuevas formas de organización (los sindicatos por industria) y una nueva ideología (el rechazo del trabajo). Algunos teóricos autonomistas (Negri, en particular) ven la respuesta de descomposición por parte del capital como algo que no provino entonces del nivel de la gerencia de la fábrica sino del nivel del Estado, con el desarrollo del keynesianismo y el Estado de Bienestar (a veces llamado fordismo) como una manera de reconocer tanto la creciente fuerza del trabajo como, al mismo tiempo, de integrada en el mantenimiento del orden (por medio de la socialdemocracia) y en la dinámica del capitalismo (por medio de la gestión de la demanda). Esto da lugar, en el análisis de Negri, a la socialización del capital, a la transformación de la sociedad en una "fábrica social" y a la emergencia de una nueva composición de clase, el "obrero social" (*operaio sociale*). La fuerza de esta nueva composición se expresa en las luchas mantenidas a finales de la década de los sesenta y en

[291] La idea de composición de clase tiene implicaciones de género.

la de los setenta que van más allá de la fábrica para combatir todos los aspectos del gerenciamiento de la sociedad por parte del capital. La fuerza de estas luchas es lo que obliga al capital a abandonar la forma keynesiano-fordista de gerenciamiento y a desarrollar nuevas formas de ataque (el neoliberalismo o aquello a lo que Hardt y Negri denominan "imperio").[292]

Así, la composición de clase nos lleva más allá del análisis de las luchas fabriles para convertirse en el concepto clave para comprender el desarrollo capitalista. Moulier caracteriza la idea en términos amplios: "Debemos recordar que el concepto 'composición de clase' apunta a reemplazar el concepto' clases sociales' que es demasiado estático, académico y, en general, reaccionario. La composición de clase comprende simultáneamente la composición técnica tanto del capital como la del trabajo asalariado, que se refiere al estado de desarrollo de las fuerzas productivas, al grado de cooperación social y de división del trabajo. Pero este nivel de análisis no es separable de la composición política, que es su razón última. Podemos encontrar en él todo lo que caracteriza la subjetividad colectiva de necesidades, deseos, el imaginario y su traducción objetiva en formas de organización política, cultural y comunitaria".[293]

La idea de composición de clase nos lleva significativamente más allá de la mera observación de que la resistencia al capitalismo es ubicua. Sugiere una base para hablar de la fuerza creciente de esta resistencia, una base para intentar comprender la especificidad y la fuerza de las formas actuales de lucha. Presupone una manera en la que podemos ver nuestro grito no sólo como un aspecto siempre presente de la opresión sino como un grito que tiene una resonancia histórica particular.

Sin embargo, ya aquí existe un problema que sugiere una divergencia entre el enfoque autonomista que hemos descrito y el desarrollado en este libro. Ciertamente, el impulso inicial es casi el mismo: la insistencia de Tronti en que el comienzo es la lucha de la clase trabajadora y la insistencia aquí en que el punto de partida es el grito. Pero existe una diferencia que se torna clara cuando el concepto de "composición de clase" no sólo se utiliza como

---

[292] Para una reciente reformulación del argumento véase Hardt y Negri (2000: 409).

[293] Moulier (1989: 40 y 41 n. 47). Véase también Witheford (1994: 90): "El concepto de 'composición de clase': un indicador de la unidad interna, los recursos y la voluntad de cada lado, determinada no meramente por la división técnica y social del trabajo sino también por el medio cultural, las formas organizativas y la dirección política. A medida que la cohesión de la clase trabajadora crece, el capital debe responder con reestructuraciones ofensivas desarrollando un poder económico, tecnológico y estatal para' descomponer' la organización de su oponente. Pero como el capital depende del trabajo colectivo como su fuente de plusvalor, no puede destruir a su contrincante de manera completa. Cada ofensiva, aunque sea exitosa, es seguida por una 'recomposición' de la fuerza de trabajo y la aparición de nuevas resistencias por parte de estratos diferentes de trabajo con capacidades, estrategias y formas organizativas nuevas. En lugar de ser 'hecha' una vez para siempre, la clase trabajadora es re-hecha una y otra vez en una dinámica de constante transformación en la que la recomposición de la clase trabajadora y la reestructuración capitalista se siguen una a la otra en una 'doble espiral' de conflicto en constante expansión". Véase también Cleaver (1992).

una categoría para analizar el movimiento de la lucha sino también para caracterizar un período del capitalismo.

La primera señal de divergencia es la inversión de signos. Al comenzar a partir del grito hemos sostenido que la teoría anti-capitalista debe entenderse como una negativa, que el movimiento de lucha es un movimiento de negación. La mayor parte de la teoría autonomista, sin embargo, presenta el movimiento de lucha como positivo. La inversión de la polaridad llevada a cabo transfiere lo positivo del lado del capital al lado de la lucha contra el capital. En la teoría ortodoxa marxista el capital es el sujeto positivo del desarrollo capitalista. En la teoría autonomista la clase trabajadora se convierte en el sujeto positivo: por eso los conceptos positivos de composición y recomposición de clase se encuentran del lado de la clase trabajadora, mientras que el concepto negativo de descomposición se encuentra del lado del capital. Al invertir la polaridad, la identidad se desplaza del lado del capital hacia el lado del trabajo, pero no se la hace explotar ni se la desafía. Esto es un error. En el capitalismo la subjetividad es en primer lugar negativa, es el movimiento contra la negación de la subjetividad. Una inversión de la polaridad verdaderamente radical no sólo implica la transferencia de la subjetividad del capital a la clase trabajadora sino también la comprensión de que la subjetividad es negativa y no positiva, como la subjetividad negativa de la anti-clase anti-trabajadora. En el comienzo es el grito, no porque se agote a sí mismo en la negatividad sino porque la única manera en la que podemos construir relaciones de dignidad es negando esas relaciones que niegan la dignidad. Nuestro movimiento, entonces, es en primer lugar un movimiento negativo, un movimiento contra la identidad. Nosotros somos los que descomponemos, nosotros somos los demoledores. Es el capital el que constantemente busca componer, crear identidades, estabilidad (siempre ilusoria, pero esencial para su existencia), el que busca contener y negar nuestra negatividad. Somos la fuente de movimiento, somos el sujeto: en esto, la teoría autonomista está en lo correcto. Pero nuestro movimiento es negativo, desafía la clasificación. Lo que une al levantamiento zapatista de Chiapas o al movimiento de los sin tierra en Brasil (MST) con la lucha de los trabajadores de Internet en Seattle, por ejemplo, no es una composición de clase común positiva sino más bien la comunidad de su lucha negativa contra el capitalismo.

La conceptualización de "composición de clase" como positiva proporciona la base para pasar de ver el concepto como un medio de comprensión del movimiento de lucha, a utilizado como una manera de clasificar períodos de desarrollo, de describir cómo "es" el capitalismo. En lugar de analizar las luchas particulares en términos del movimiento total de la dependencia del capital respecto del trabajo (no la perspectiva de totalidad de Lukács pero ciertamente su aspiración hacia la totalidad), existe una tendencia a

proyectar a partir de las luchas particulares (por ejemplo, las que tuvieron lugar en la Fiat en la década de los setenta) y vedas como típicas de cierto estadio del desarrollo capitalista. En esos casos, el concepto de "composición de clase" se utiliza para construir un tipo ideal o un paradigma, un encabezamiento bajo el que se clasifican todas las luchas. Las luchas en las fábricas automotrices italianas, entonces, se convierten en una medida de otras luchas en vez de ser entendidas en términos del lugar que ocupan en el movimiento general de la dependencia del capital respecto del trabajo. Este procedimiento conduce fácilmente (aunque no de manera necesaria) a generalizaciones groseras, a la construcción de categorías como lechos de Procrusto en las que se fuerzan a encajar las luchas que surgen a partir de condiciones muy diferentes.

Puede plantearse lo mismo en términos diferentes. El gran mérito del enfoque autonomista es que insiste en ver al movimiento del dominio capitalista como conducido por la fuerza de la lucha de la clase trabajadora, en ver el capital como "una función de la clase trabajadora". Existen, sin embargo, dos maneras posibles de entender esta afirmación. La versión más débil sería decir que el capital puede entenderse como una función de la clase trabajadora porque su historia es la historia de la reacción a la lucha de la clase trabajadora, de manera similar a como uno podría ver, digamos así, que los movimientos de un ejército de defensa en una guerra son una función de los movimientos del ejército de ataque o, quizás, que el desarrollo de la policía es una función de las actividades de los criminales. La versión más fuerte sería que el capital es una función de la clase trabajadora por la simple razón de que el capital no es más que el producto de la clase trabajadora y, por 10 tanto, a cada minuto depende de la clase trabajadora para su reproducción. En el primer caso, la relación entre la clase trabajadora y el capital se ve como una relación de oposición, como una relación externa; en el segundo, la relación se ve en términos de la generación de uno de los polos de la oposición por el otro, como una relación interna.

Si la relación entre la clase trabajadora y el capital se ve como interna, entonces la lucha es necesariamente negativa: es la lucha contra lo que nos encierra, una lucha dentro y por lo tanto contra, una lucha que también proyecta más allá, pero desde una posición de negación. No sólo es una lucha contra un enemigo externo (el capital) sino también contra nosotros mismos, simplemente porque nuestra existencia en el capital significa que el capital está dentro nuestro. Si, en cambio, la relación entre la clase trabajadora y el capital se ve como externa, entonces nuestra lucha será vista como positiva. Si nos paramos fuera del capital, entonces el tema es cómo incrementar nuestra fuerza positiva, nuestra autonomía. Pero eso implica que el sujeto de la lucha también es positivo y que el enemigo es externo. Así, aunque parece haber una posición más radical, este enfoque

de hecho restringe el significado de la lucha revolucionaria. La lucha es para transformar lo que está fuera de nosotros, mientras que en el enfoque negativo, la lucha es para transformar todo, incluso a nosotros mismos.
Ambos elementos (la interpretación externa y la interna) están presentes en la tradición autonomista. En muchos casos, sin embargo, la que predomina es la interpretación externa, la de la "reacción".[294] Así, la dinámica del desarrollo capitalista se entiende como una reacción, o como una respuesta, al poder del movimiento de la clase trabajadora. El desarrollo del capital se entiende entonces corno una reacción defensiva del capital a la fuerza del movimiento de la clase trabajadora revelado en los momentos de revuelta abierta. Por ejemplo, en el análisis de Negri,[295] el keynesianismo es una respuesta a la revolución de 1917, la que dejó en claro que el capital sólo podía sobrevivir reconociendo e integrando al movimiento de la clase trabajadora. Tales análisis a menudo son inmensamente sugerentes, pero el punto planteado allí es que el desarrollo capitalista es entendido como proceso de reacción, que la relación entre trabajo y capital es una relación externa.
La reversión de la polaridad entre capital y trabajo, esencial aunque sea como punto de partida, culmina en estos casos reproduciendo la polaridad en una forma diferente. El análisis tradicional marxista enfatiza el desarrollo lógico del capital y relega la lucha de clases a un papel de "pero también"; la teoría autonomista libera a la lucha de clases de su papel subordinado, pero, en la medida en que ve a la relación como reacción, todavía la deja enfrentando una lógica externa del capital. La diferencia está entonces en que la lógica del capital no es entendida en términos de leyes y tendencias" económicas" sino en términos de lucha política para vencer al enemigo. Resulta fácil ver cómo en los análisis de algunos autonomistas (como Negri, por ejemplo) la ley del valor, categoría clave en la interpretación económica marxista del desarrollo del capitalismo, se ve como algo redundante.[296] Frente al poder del movimiento de la clase trabajadora el capital se desarrolla en un Capitalismo Mundial Integrado,[297] y su única lógica es la del mantenimiento del poder. Como es quizás inevitable, la comprensión de la relación capital-trabajo en términos de "reacción" conduce a una imagen especular del capitalismo: cuanto mayor

[294] La otra interpretación, la comprensión del capital como dependiente del trabajo porque es su producto, también está presente en algunas de las discusiones autonomistas: véase, por ejemplo, el pasaje en un artículo posterior de Tronti: "Si las condiciones del capital están en manos de los trabajadores, si no hay vida activa en el capital sin la actividad viva de la fuerza de trabajo, si el capital ya es, desde su aparición, una consecuencia del trabajo productivo, si no hay sociedad capitalista sin la articulación de los trabajadores, en otras palabras, si no existe relación social sin relación de clase, y no existe relación de clase sin la clase trabajadora [...] entonces se puede concluir que la clase capitalista, desde su aparición, está de hecho subordinada a la clase trabajadora" (1979b: 10).
[295] Cf. Negri (1991).
[296] Ídem.
[297] Cf. Guattari y Negri (1990).

es el poder del movimiento de la clase trabajadora, más monolítica y totalitaria es la respuesta de la clase capitalista. La teoría autonomista ha tenido una importancia crucial para la reafirmación de la naturaleza de la teoría marxista como una teoría de la lucha, pero la fuerza real de la teoría de la lucha de Marx no reside en la reversión de la polaridad entre capital y trabajo sino en su disolución. Corno afirma Bonefeld: "La dificultad inherente a los enfoques 'autonomistas' no es que el 'trabajo' se ve como lo primario sino que esta idea no es desarrollada hasta su solución radical".[298]

La positivización de la teoría autonomista ha sido desarrollada de manera más sistemática por Negri. En Anomalía salvaje, Negri se vuelca al estudio de Spinoza a fin de proporcionar un fundamento positivo para una teoría de la lucha. En este trabajo, insiste, por medio de su interpretación de Spinoza, que el desarrollo social, o más precisamente, la "genealogía de las formas sociales", "no es un proceso dialéctico: implica negatividad sólo en el sentido de que la negatividad se entiende como el enemigo, como un objeto que se debe destruir, un espacio que se debe ocupar, no como el motor del proceso".[299] El motor del proceso es positivo: "la continua presión del ser hacia la liberación".[300] Su preocupación es desarrollar el concepto de poder revolucionario (la potentia de la multitud) como un concepto positivo, no dialéctico, ontológico. La autonomía es implícitamente entendida como la tendencia existente y positiva de la multitud que impulsa la potestas (el poder de los dominadores) hacia terrenos siempre nuevos.

Tratar al sujeto como algo positivo resulta atractivo pero inevitablemente es una ficción. En un mundo que nos deshumaniza, sólo podemos existir como seres humanos de manera negativa, luchando contra nuestra deshumanización. Comprender el sujeto como positivamente autónomo (en lugar de potencialmente autónomo) es muy parecido a ser una prisionera o un prisionero en una celda que imagina que ya es libre: una idea atractiva y estimulante, pero una ficción, una ficción que fácilmente conduce a otras ficciones, a la construcción de todo un mundo de ficción.

Las consecuencias de la positivización del concepto de lucha están desarrolladas de manera más clara en el último importante trabajo de Negri, Empire (escrito en colaboración con Michael Hardt). En esta obra ellos analizan el terreno actual hacia el que la potentia de la multitud ha empujado al capital. El nuevo paradigma de dominio es el Imperio: "En contraste con el imperialismo, el Imperio no establece un centro territorial de poder y no depende de límites o barreras fijos. Es un aparato de dominio descentrado y desterritorializado que de manera progresiva incorpora el reino global entero en sus fronteras abiertas, que se expanden. El Imperio opera con identidades híbridas, con jerarquías flexibles y con intercambios

[298] Bonefeld (1994a: 44).
[299] Negri (1995: 275).
[300] Ídem.

plurales por medio de la regulación de redes de comando. Los colores nacionales distintivos del mapa imperialista del mundo se han fundido y combinado en un arco iris global imperial".[301] Hay un cambio en la soberanía, "un pasaje general del paradigma de soberanía moderna hacia el paradigma de la soberanía imperial".[302] En esta última ya no es posible ubicar la soberanía territorialmente en el Estado nación, ni siquiera en un lugar en particular. Incluso aunque Estados Unidos desempeña un papel particularmente importante en la red de poder, no es el lugar de poder como lo fueron los poderes imperialistas de la época pasada. Una consecuencia de esto parecería ser que ya no tiene sentido pensar la transformación revolucionaria en términos de la toma del poder del Estado.[303]

En este nuevo paradigma ya no hay ningún espacio de dominio y, en consecuencia ya no hay ningún afuera ni adentro, ya no hay ningún espacio exterior en el que sea posible ubicarse. El imperio es un sistema de dominio que todo lo abarca, la más reciente reformulación de lo que Negri antes había caracterizado como la "fábrica social"[304] o el "capitalismo mundial integrado" (CMI).[305] Esto no significa que haya sido destruida toda posibilidad de resistencia o de cambio. Por el contrario, Hardt y Negri insisten en que debe entenderse el imperio como una reacción a las luchas de la multitud. "La historia de las formas capitalistas siempre es necesariamente una historia reactiva".[306] Así, "la multitud es la fuerza productiva real de nuestro mundo social, mientras que el Imperio es un mero aparato de captura que sólo vive de la vitalidad de la multitud: como diría Marx, un régimen vampiresco de trabajo muerto acumulado que sobrevive sólo succionando la sangre de los vivos".[307]

Dentro del Imperio, la fuerza conductora continua siendo la multitud. La base material del desarrollo del Imperio es el "trabajo inmaterial", el trabajo intelectual, comunicativo y afectivo característico sobre todo del desarrollo del sector de servicios de la economía informacional. Lo importante de este trabajo inmaterial es su grado inmanente e inmediatamente cooperativo, lo que crea así una nueva subjetividad. "La dimensión inmediatamente social de la explotación del trabajo inmaterial vivo sumerge al trabajo en todos los elementos relacionales que definen lo social pero también, al mismo tiempo, activa los elementos críticos que desarrollan el potencial de

[301] Hardt y Negri (2000: xii y xiii).
[302] Ídem, 137.
[303] Hardt y Negri no plantean este punto de manera muy explícita, pero ciertamente parece estar implícito en su enfoque. Véase por ejemplo las afirmaciones en la pág. 307: "El declive de cualquier esfera política autónoma señala el declive también de cualquier espacio independiente en el que podría surgir la revolución en el régimen político nacional, o donde el espacio social podría ser transformado utilizando los instrumentos del Estado. La idea tradicional de contra poder y la idea de resistencia contra la soberanía moderna en general se vuelven así cada vez menos posibles".
[304] Véase, por ejemplo, Negri (1980).
[305] Véase Guattari y Negri (1990).
[306] Hardt y Negri (2000: 268).
[307] Ídem, 62.

insubordinación y de revuelta por medio de todo un conjunto de prácticas laborales".[308] La naturaleza inherentemente cooperativa de este tipo de trabajo "anula el título de propiedad"[309] y crea las bases para una democracia absoluta, para una sociedad comunista.

Resulta claro que el argumento de Negri y Hardt se extiende en una dirección similar al que se sostiene en este libro en dos sentidos cruciales. En primer lugar, ellos enfatizan en la centralidad de la lucha oposicional (ya sea que la llamemos poder de la multitud o anti-poder) como la fuerza que da forma al desarrollo social; y en segundo lugar, sostienen que es importante concentrarse en la revolución, pero que esa revolución no puede concebirse en términos de tomar el poder del Estado.

Su argumento es inmensamente rico y sugerente, aunque su enfoque es muy diferente, efectivamente, del que se ha adoptado aquí. Esto nos deja con un dilema. ¿Tendremos que decir que el método no importa, que existen varias maneras diferentes de llegar a la misma conclusión? Pero si adoptamos esa posición, se desmorona gran parte de lo que hemos sostenido anteriormente con respecto al fetichismo y a la crítica. Si, en cambio, decimos que el método si importa precisamente porque es parte de la lucha contra la dominación capitalista, entonces, ¿qué podemos decir acerca del argumento de Hardt y Negri?

Analicemos el asunto más de cerca.

La diferencia en el enfoque está centrada en el tema del paradigma. El concepto positivo de Negri de lucha de clases y de composición de clase se centra en el concepto de "paradigma". El argumento de Hardt y Negri gira alrededor del cambio de un paradigma de dominación por otro. Este proceso se caracteriza primariamente por un cambio del imperialismo al Imperio, pero también se lo describe de diversas maneras, como un movimiento de la modernidad a la posmodernidad, de la disciplina al control, del fordismo al posfordismo, de una economía industrial a una informacional. Lo que nos interesa no es el nombre sino el supuesto de que el capitalismo puede entenderse en términos del reemplazo de un paradigma de dominio por otro, de un sistema de orden por otro. "La policía mundial norteamericana no actúa en interés imperialista sino en interés imperial. En este sentido la Guerra del Golfo de hecho anunció, como proclamó George Bush, el nacimiento de un nuevo orden mundial".[310]

Hardt y Negri no están solos, por supuesto, en este enfoque paradigmático. Otro punto de vista que descansa fuertemente en el concepto de un cambio de paradigma y que ha tenido gran influencia en los últimos años es el de la escuela regulacionista, que analiza el capitalismo en términos del cambio

[308] Ídem, 29.
[309] 31 Idem, 410.
[310] Idem, 180.

de un modo de regulación fordista a otro posfordista. El enfoque paradigmático tiene atractivos obvios como método para intentar comprender los cambios actuales en el mundo. Permite unir varios fenómenos aparentemente dispersos en un todo coherente. Permite esbozar un panorama extremadamente rico y satisfactorio en el que encajan los millones de piezas del rompecabezas. Esto resulta inmensamente estimulante porque sugiere una serie completa de correspondencias que antes no eran obvias. También a los académicos les resulta muy atractivo porque sugiere un mundo completo de proyectos de investigación que pueden completarse sin dejar cabos sueltos.

Sin embargo, el problema con el criterio paradigmático es que separa existencia de constitución. Descansa sobre la idea de duración. Presenta a la sociedad como algo que es relativamente estable durante un cierto período de tiempo y en este período podemos reconocer ciertos parámetros sólidos. Un paradigma crea un espacio en el que podemos decir que el mundo es así. Un paradigma identifica. Puede sostenerse que la identificación es necesaria para el pensamiento: así es, pero, a menos que la identificación conlleve su propia negación, es decir, que no hay más que el reconocimiento de un momento frágil y evanescente perturbado por sus propias contradicciones (nosotros), entonces se crea un mundo de orden, una estabilidad que reifica. Un paradigma presenta un mundo ordenado de correspondencia. El impulso negativo que es el punto de partida se convierte en una ciencia positiva. El rechazo proletario[311] está integrado dentro de un mundo de orden. Aunque Hardt y Negri insisten en que debe comprenderse el orden como la respuesta al desorden, de hecho les resulta difícil evitar el predominio del orden que es consecuencia de un enfoque paradigmático. Como implica el título del libro, su relato es un recuento del orden, no del desorden. Aunque ellos insisten en que el rechazo es la fuerza conductora de la dominación, de hecho lo relegan a un lugar subordinado: sólo en las páginas finales del libro los autores dicen: "Ahora que hemos estado ocupándonos extensamente del imperio, deberíamos concentramos directamente en la multitud y en su poder político potencial".[312]

El enfoque paradigmático lleva la clasificación a sus extremos. Existe un anhelo por capturar lo nuevo, por clasificarlo, etiquetarlo, hacerla encajar en el orden paradigmático. Existe casi una prisa indecente por declarar muerto al antiguo orden y proclamar el nuevo. "¡El rey ha muerto! ¡Viva el rey!". Tan pronto como un sistema de dominio se encuentra en crisis, se proclama el nuevo sistema de dominio. "En este punto el sistema disciplinario se ha vuelto completamente obsoleto y debe ser dejado atrás. El capital debe llevar [a] realizar un reflejo negativo y una inversión de la nueva cualidad de la fuerza de trabajo: debe ajustarse a fin de ser capaz de

---

311 Cf. Tronti (1979b).

312 Hardl y Negri (2000: 393).

comandar otra vez".[313] El ajuste al nuevo comando se supone como realidad, no se lo ve como proyecto: esta es la sustancia del nuevo paradigma, esto es el Imperio.

El deseo de hacer que todo encaje, de ver ya establecido el nuevo paradigma, conduce con facilidad a una exageración que, a menudo, parece bastante irreal. Así, "el movimiento autónomo es lo que define el lugar adecuado a la multitud. Cada vez menos los pasaportes o los documentos legales serán capaces de regular nuestros movimientos a través de las fronteras".[314] O también: "No hay que chequear el reloj en el terreno de la producción biopolítica; el proletariado produce en toda su generalidad en cualquier parte a lo largo de todo el día".[315]

El enfoque paradigmático se convierte gradualmente al funcionalismo. En un mundo de correspondencias todo es funcional, todo contribuye al mantenimiento de un conjunto coherente. AsÍ, para Hardt y Negri (como antes para Negri),[316] la crisis no es tanto un momento de ruptura como una fuerza de regeneración en el capitalismo, una "destrucción creativa". Así, "como lo es para la modernidad en su conjunto, la crisis es para el capital una condición normal que no indica su fin sino su tendencia y su modo de operación".[317] Es decir: "la crisis de la soberanía moderna no fue temporaria o excepcional (como uno podría decir que el derrumbe de la bolsa en 1929 fue una crisis), sino más bien la norma de la modernidad. De manera similar, la corrupción no es una aberración de la soberanía imperial sino su esencia misma y su forma de funcionamiento".[318] Aunque el proyecto del libro es claramente el de una ruptura, el método adoptado parece absorber la posibilidad de ruptura, parece integrar el movimiento dentro de una fotografía. Un enfoque paradigmático inevitablemente implica un congelamiento del tiempo.

El funcionalismo se extiende a la comprensión de la soberanía y del Estado. Los autores interpretan la visión de Marx del Estado como funcionalista. Haciendo referencia a la caracterización del Estado que hacen Marx y Engels como el ejecutivo que gerencia los intereses de los capitalistas, ellos comentan: "por esto ellos quieren decir que aunque la acción del Estado a veces contradirá los intereses inmediatos de los capitalistas individuales, siempre será en el interés a largo plazo del capitalista colectivo, es decir, del sujeto colectivo del capital social en su conjunto".[319] Así, el sistema de estados modernos logró" garantizar el interés del capital social total contra

---

[313] 35 ídem, 276

[314] Ídem, 397.

[315] 37 Ídem, 403.

[316] Véase la discusión en Holloway (1994b: 164).

39 Hardt y Negri (2000: 222).

[318] 40 Ídem, 202.

[319] Ídem, 304. Para una crítica del funcionalismo de esta interpretación véanse Hirsch (1979), y Holloway y Picciotto (1978b).

las crisis"[320] mientras en la era posmoderna del Imperio “el gobierno y la política vienen a estar completamente integrados en el sistema de comando trasnacional".[321] Lo político y lo económico vienen a formar un sistema cerrado, un "capitalismo integrado mundial".

Es completamente consistente con este enfoque paradigmático que Hardt y Negri sean muy explícitamente anti-dialécticos y anti-humanistas. En repetidas oportunidades desestiman a Hegel como el filósofo del orden en lugar de considerarlo también como el filósofo que hizo del movimiento subversivo el centro de su pensamiento. Entienden la dialéctica como la lógica de la síntesis[322] en lugar de entenderla como el movimiento de negación. Es consistente con esto que los autores insistan en la continuidad entre animales, seres humanos y máquinas. Ellos se ven a sí mismos como sostenedores de "el antihumanismo que fue un proyecto tan importante para Foucault y Althusser en la década de los sesenta" y citan con aprobación la insistencia de Haraway en "derribar las barreras que ponemos entre los seres humanos, los animales y las máquinas".[323] El posmodernismo nos da la oportunidad de "reconocer nuestros cuerpos y nuestras mentes poshumanos, [de] juzgarnos por los simios y *ciborgs* que somos".[324] En el nuevo paradigma “las máquinas interactivas y cibernéticas se convierten en nuevas prótesis integradas en nuestros cuerpos y mentes y en una lente por medio de la cual se redefinen nuestros cuerpos y nuestras mentes mismos. La antropología del ciberespacio es realmente un reconocimiento de la nueva condición humana".[325] El problema con esta visión, seguramente, es que ni las hormigas ni las máquinas se rebelan. Una teoría que está basada en la rebelión tiene poca opción: tiene que reconocer el carácter distintivo de la humanidad.

Resulta sorprendente, quizás, que dado su proyecto general, Hardt y Negri no conciban el capital como lucha de clases. No se trata de que no otorguen importancia a la lucha de clases, sino más bien de que no comprenden al capital como lucha de clases. Existe una tendencia a tratar al capital como una categoría económica, reproduciendo con esto (como con otros puntos) los supuestos de la ortodoxia marxista que están tan acertados en atacar. El capital no parece ser entendido como la lucha por apropiarse de lo hecho y volverlo contra el hacer. Así, en aparente contradicción con su insistencia en la comprensión del cambio de paradigma como respuesta a la lucha de clases, ellos afirman que "además de prestar atención al desarrollo del capitalismo mismo, debemos también comprender la genealogía desde la

---

[320] Ídem, 306.
[321] Ídem, 307.
[322] Para una crítica de la comprensión de la dialéctica en términos de síntesis, véase Adorno (1986).
[323] Hardt y Negri (2000: 91).
[324] Ídem, 92.
[325] Ídem, 291.

perspectiva de la lucha de clases",[326] implicando así que el desarrollo del capital y la lucha de clases son dos procesos separados. El análisis actual de "el desarrollo del capital mismo" se plantea en términos de sub-consumo en lugar de planteárselo en términos del antagonismo entre capital y trabajo. Todas las barreras al desarrollo capitalista "fluyen de una única barrera definida por una relación desigual entre el trabajador como productor y el trabajador como consumidor".[327] A fin de explicar el movimiento de imperialismo a Imperio, siguen la teoría del subconsumo de Rosa Luxemburg de que el capitalismo sólo puede sobrevivir por medio de la colonización de las esferas no capitalistas. "En este punto podemos reconocer la contradicción fundamental de la expansión capitalista: la dependencia del capital respecto del exterior, del medio no capitalista, que satisface la necesidad de realizar el plusvalor, entra en conflicto con la internalización del medio no capitalista, que satisface la necesidad de capitalizar ese plusvalor realizado".[328] De acuerdo con los autores, el capital encuentra una solución al agotamiento del mundo no capitalista pasando de la subsunción formal de la esfera no capitalista a la subsunción real del mundo capitalista. Luego de esta explicación del pasaje de imperialismo a Imperio se señala que" debemos también comprender la genealogía desde la perspectiva de la lucha de clases".[329]

La consecuencia de comprender la lucha de clases y el capital como separados y de ver la "contradicción fundamental de la expansión capitalista" como algo distinto de la dependencia del capital respecto de la subordinación del trabajo, es que no hay comprensión de la manera en que la insubordinación del trabajo constituye la debilidad del capital (especialmente en la crisis capitalista). En este libro, como en todos los análisis de Negri, existe una lucha de titanes: un capital poderoso y monolítico (el "Imperio") enfrenta a una "multitud" poderosa y monolítica. El poder de cada lado no parece penetrar en el otro. La relación entre los dos polos del antagonismo capitalista se trata como externa, como lo indica, incluso, la elección de los autores de la palabra "multitud" para describir la oposición al capital, un término que presenta la grave desventaja de perder todo rastro de la relación de dependencia del capital respecto del trabajo.

Sería muy equivocado tomar a Negri como el representante de todos los autores autonomistas (o incluso intentar clasificar al autonomismo como una "escuela" homogénea). Lo que Negri saca como conclusión y lleva a su extremo es la comprensión positiva de la lucha de clases que está presente en varios de los escritos autonomistas y, al hacerlo, pone de manifiesto su

[326] Ídem, 234 (las itálicas son mías).
[327] 49 Ídem, 222.
[328] Ídem, 227 (el resaltado es mío).
[329] Ídem, 234 (las itálicas son mías). Para una crítica de la reducción de Hirsch de la lucha de clases a la categoría de un "pero también", véase Bonefeld (1 994b).

problema. Esta positivización del impulso autonomista inicial es lo que impide que ese impulso sea llevado a sus conclusiones radicales (a pesar de las apariencias).

Políticamente, el énfasis puesto en el poder del movimiento de la clase trabajadora tiene un atractivo obvio. Sin embargo, la comprensión del trabajo y del capital en términos de una relación externa conduce a la magnificación paradójica (y romántica) del poder de ambos. La falta de comprensión de la naturaleza interna de la relación entre trabajo y capital conduce al análisis autonomista a subestimar el grado en el que el trabajo existe dentro de las formas capitalistas. La existencia del trabajo dentro de formas capitalistas, como se discutirá con más detalle en las páginas siguientes, implica tanto la subordinación del trabajo al capital como la fragilidad interna del capital. Pasar por alto la naturaleza interna de la relación entre trabajo y capital significa así tanto subestimar la contención del trabajo dentro del capital (y por eso sobreestimar el poder del trabajo contra el capital) como subestimar el poder del trabajo como una contradicción interna al capital (y por 10 tanto, sobreestimar el poder del capital contra el trabajo). Si se ignora la mutua penetración del poder y el anti-poder, si se olvida el tema del fetichismo, entonces nos quedamos con dos sujetos puros enfrentados; nos quedamos con el sujeto como un "yo fuerte que controla racionalmente todos sus impulsos, según lo enseñó la tradición entera del racionalismo, especialmente Spinoza y Leibniz, que al menos en este punto se hallan de acuerdo".[330] Del lado del capital se encuentra el Imperio, el sujeto perfecto, y del lado de la clase trabajadora se encuentra... el militante. El autonomismo -y en esto reside tanto su atractivo como su debilidad- es una teorización del mundo desde la perspectiva no mediada del militante. De manera apropiada, la discusión de Hardt y Negri acerca del Imperio finaliza con un himno de gloria al militante: "el militante es el que mejor expresa la vida de la multitud: el agente de la producción biopolítica y la resistencia contra el imperio".[331] Y el ejemplo de militancia comunista que proponen en el párrafo final del libro[332] es la corporización perfecta del Sujeto Puro: ¡San Francisco de Asís![333] Una imagen atractiva, quizás, para el militante dedicado, pero desesperanzadamente fuera de tono con la experiencia de aquellos de nosotros que vivimos enlodados en las impurezas inmundas de la

[330] Adorno (1986: 291) refiriéndose a Kant: "Seguramente a lo que más se parece su forma de representarse el carácter inteligible sería al yo fuerte que controla racionalmente todos sus impulsos, según lo enseñó la tradición entera del racionalismo, especialmente Spinoza y Leibniz, que al menos en este punto se hallan de acuerdo". La teoría de Negri se basa de manera muy explícita en Spinoza: Negri (1995).

[331] Hardt y Negri (2000: 411).

[332] Ídem, 413

[333] En lugar de San Francisco de Asís, los comunistas deberían mirar a Mefistófeles, el demonio negativo que se encuentra presente en todos nosotros.

fetichización cotidiana y quienes, a pesar de y precisamente por eso, luchamos por la revolución.

Para comprender la fuerza del anti-poder debemos ir más allá de la figura del militante. El grito con el que comenzamos el libro no es el grito de un militante sino el de todos los oprimidos. Es necesario ir más allá de la fuerza de la militancia abierta y preguntar por la fuerza de todos aquellos que rechazan subordinarse, por la fuerza de aquellos que rehúsan convertirse en máquinas capitalistas. Sólo cuando nos basamos en la ubicuidad de la resistencia, la revolución se vuelve posible.

Capílulo10

La realidad material del anti-poder y la crisis del capital

I

En el capítulo anterior hemos sostenido que el anti-poder es ubicuo y que es la fuerza conductora del poder. Ahora debemos avanzar un paso más en la comprensión de la materialidad del anti-poder.

El tercer punto en la comprensión de la realidad del antipoder es que el capital depende de manera absoluta del trabajo alienado para su existencia, es decir, que depende de la transformación del hacer humano en trabajo productor de valor.

Ésta, seguramente, es la contribución específica de Marx al pensamiento oposicional, la que lleva al marxismo más allá de otras formas de pensamiento radical. La negación radical de la sociedad habitualmente comienza como una negación externa, como un nosotros-contra-ellos: mujeres contra hombres, blancos contra negros, pobres contra ricos, multitud contra Imperio. Nuestra negatividad se encuentra con la positividad de ellos en una confrontación externa y potencialmente eterna. Resulta claro que los ricos nos oprimen, que los odiamos y que luchamos contra ellos, pero este enfoque no nos dice nada de nuestro poder y de la vulnerabilidad de ellos. En general, la teoría radical tiende a concentrarse en la opresión y en la lucha contra la opresión en lugar de concentrarse en su fragilidad. La teoría feminista, por ejemplo, ha sido extremadamente enérgica en arrojar luz sobre la naturaleza de la opresión de género en la sociedad: lo que no ha desarrollado es una teoría de la vulnerabilidad o de la historicidad de tal opresión.

En oposición a este "nosotros-contra-ellos" de la teoría radical, Marx pregona: "Pero no hay un ellos, sólo hay un nosotros.

Nosotros somos la única realidad, la única fuerza creativa. No hay nada excepto nosotros, nada excepto nuestra negatividad".

El alegato esencial del marxismo, que lo distingue de otras variedades de teoría radical, es el de disolver toda externalidad. El núcleo de su ataque contra ellos es mostrar que ellos dependen de nosotros porque nosotros continuamente los creamos a ellos. Nosotros, los sin poder, somos todopoderosos.

La crítica de la externalidad del "ellos-contra-nosotros" de la teoría radical no es un punto teórico abstruso sino el núcleo de la comprensión marxista de la posibilidad de la transformación revolucionaria de la sociedad. Comprendiendo que ellos no son externos a nosotros, que el capital no es externo al trabajo, podemos comprender la vulnerabilidad de la dominación capitalista. Desplazarse más allá de la externalidad del "ellos-contra-

nosotros" es, al mismo tiempo, desplazarse más allá de la teoría radical de la opresión hacia la preocupación del marxismo: la comprensión de la fragilidad de la opresión y la comprensión de esa fragilidad como la fuerza de nuestro grito.

Hemos dicho mucho acerca de la manera en la que el poder impregna el anti-poder, acerca del carácter dañado y alienado de nuestra insubordinación. Pero lo opuesto es igualmente verdadero. El fetichismo es un proceso bifacético. No sólo señala la penetración del poder en la oposición sino también la penetración de la oposición en el poder. Decir, por ejemplo, que el dinero es la cosificación de las relaciones sociales significa igualmente decir que el antagonismo de las relaciones sociales entra en la "cosa" en la que el dinero se presenta. Hablar del dinero como de un disciplinador de las relaciones sociales es, igualmente, hablar de las relaciones sociales como subversoras del dinero. Si el poder impregna su negación, el anti-poder, es igualmente cierto (y posiblemente más interesante) que el anti-poder impregna su antítesis, el poder.

II

La impregnación del poder por el anti-poder es la sustancia de la teoría de la crisis.

La idea de que una teoría de la crisis es importante para apoyar la lucha contra el capitalismo ha sido un argumento central de la tradición marxista: la importancia del marxismo reside en dar apoyo a la lucha en favor del comunismo mostrando que es materialmente posible una transición del capitalismo al comunismo, es decir, que la lucha por el comunismo está fundada en las contradicciones materiales del capitalismo y que estas contradicciones están concentradas en la crisis capitalista. Los marxistas siempre han recurrido a la crisis para asegurarse de que no estamos solos en nuestra lucha.

Sin embargo, hay dos maneras de entender este "no estamos solos". La comprensión ortodoxa de la crisis consiste en verla como una expresión de las contradicciones objetivas del capitalismo: no estamos solos porque las contradicciones objetivas están de nuestro lado, porque las fuerzas productivas están de nuestro lado, porque la historia está de nuestro lado. Desde este punto de vista, nuestra lucha encuentra su apoyo en el desarrollo objetivo de las contradicciones de la economía capitalista.[334] Una crisis precipitada por estas contradicciones crea una oportunidad para la lucha, crea una oportunidad de convertir la crisis económica en crisis social y una base para la toma revolucionaria del poder. El problema de esta mirada es

[334] Existe un largo debate acerca de cómo entender estas contradicciones objetivas entre los defensores de las tres principales variantes de la teoría marxista de la crisis: la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, la teoría de la desproporcionalidad y la teoría del subconsumo.

que tiende a deificar a la economía (o a la historia, o a las fuerzas productivas), a crear una fuerza por fuera del accionar humano, que será nuestra salvadora. Esta idea de la crisis como la expresión de las contradicciones objetivas del capitalismo complementa la concepción que ve a la revolución como la toma del poder en vez de ver en ambas, en la crisis y en la revolución, una desintegración de las relaciones de poder.
La otra manera de entender el "no estamos solos", es ver la crisis como la expresión de la fuerza de nuestra oposición al capital. No hay "contradicciones objetivas": nosotros y sólo nosotros somos la contradicción del capitalismo. La historia no es la historia de las leyes del desarrollo capitalista sino la historia de la lucha de clases (es decir, de la lucha por clasificar y contra ser clasificados). No hay dioses de ningún tipo, ni el dinero, ni el capital, ni las fuerzas productivas, ni la historia: nosotros somos los únicos creadores, los únicos salvadores posibles, los únicos culpables. No puede entenderse a la crisis, entonces, como una oportunidad que se nos presenta gracias al desarrollo objetivo de las contradicciones del capitalismo, sino que debe entendérsela como la expresión de nuestra propia fuerza, y esto hace posible concebir la revolución, no como la toma del poder, sino como el desarrollo del anti-poder que ya existe como la sustancia de la crisis.
En cualquier sociedad de clases existe una inestabilidad procedente de la dependencia de los dominadores respecto de los dominados. En cualquier sistema de poder-sobre, existe una relación de dependencia mutua entre los "poderosos" y los "sin poder". Parece ser una relación unilateral en la que el dominado depende del dominador pero, de hecho, la existencia misma del dominador como tal depende de los dominados. En cualquier sociedad basada en la explotación, surge cierta inestabilidad del hecho de que el mantenimiento de las relaciones de explotación y, por ende, la posición de la clase dominante, depende del trabajo del explotado. En cualquier sociedad de clases existe una asimetría entre la clase explotadora y la clase explotada: aunque claramente en cierto sentido cada clase depende de la otra, la clase explotada depende de la clase explotadora sólo para la reproducción de su condición de explotada, mientras que la clase explotadora depende del trabajo de la clase explotada para su existencia misma.[335]
La inestabilidad social inherente a cualquier sociedad de clases toma diferentes formas en distintos tipos de sociedad. La noción de crisis capitalista se basa en la idea de que el capitalismo se caracteriza por una inestabilidad particular, que encuentra desahogo en convulsiones periódicas. Es necesario, por lo tanto, ir más allá de la inestabilidad resultante de la dependencia general de las clases dominantes respecto del

[335] Este es el argumento de Hegel en el famoso pasaje del amo y el esclavo: Hegel (1985: 113-121).

trabajo de los explotados, para preguntar ¿de qué se trata la particular forma capitalista de dependencia de la clase dominante respecto del trabajo de la clase explotada que hace del capitalismo un sistema de dominación peculiarmente inestable?
¿Qué es lo propio en la relación de dependencia del capital respecto del trabajo que vuelve al capitalismo inherentemente inestable?
La libertad. La respuesta es a la vez obvia y ligeramente perturbadora. La libertad del trabajador es el rasgo privativo de la relación entre capital y trabajo. La libertad del trabajador es lo que distingue al capitalismo de las sociedades de clases previas.
Esta libertad no es, por supuesto, la libertad cara a la imaginación liberal sino que es la libertad en un "doble sentido". "Para la transformación del dinero en capital el poseedor de dinero, pues, tiene que encontrar en el mercado de mercancías al obrero libre; libre en el doble sentido de que por una parte dispone, en tanto hombre libre, de su fuerza de trabajo en cuanto mercancía suya, y de que, por otra parte, carece de otras mercancías para vender, está exento y desprovisto, desembarazado de todas las cosas necesarias para la puesta en actividad de su fuerza de trabajo".[336] Donde la noción liberal de libertad ve sólo el primer aspecto, los marxistas, en oposición a la teoría liberal, han tendido a enfatizar el segundo aspecto, la "realidad" de la libertad en la sociedad capitalista, el hecho de que la trabajadora o el trabajador no tienen más opción que vender su fuerza de trabajo. El énfasis exclusivo en el segundo aspecto, sin embargo, sugiere una imagen de la trabajadora y el trabajador como víctimas, como objetos y pasa completamente por alto la importancia de la libertad como una expresión del anti-poder, de la oposición al capital.
Enfatizar también en el primer aspecto, la libertad del trabajador de "disponer de su fuerza de trabajo en cuanto mercancía suya", en ningún sentido es sugerir una liberalización del marxismo. Es importante tener en mente que todas las sociedades de clases descansan en la subordinación de los trabajadores insubordinados y, por lo tanto, en la violencia: lo que distingue al capitalismo de las otras sociedades de clases es la forma que toma esta subordinación, el hecho de que está mediada por la libertad.
Marx no examina "por qué ese obrero libre se le enfrenta [al poseedor de dinero] en la esfera de la circulación", pero señala: "Una cosa, sin embargo, es evidente. La naturaleza no produce por una parte poseedores de dinero o de mercancías y por otras personas que simplemente poseen sus propias fuerzas de trabajo. Esta relación en modo alguno pertenece al ámbito de la historia natural, ni tampoco es una relación social común a todos los períodos históricos. Es en sí misma, ostensiblemente, el resultado de un

[336] Marx (1990: 205).

desarrollo histórico precedente [...] esta condición histórica entraña una historia universal".[337]

Si se ve al feudalismo y al capitalismo como diferentes formas históricas asumidas por la relación de dominación, entonces la esencia de la transición del feudalismo al capitalismo es la liberación de los siervos y la disolución del poder personal de los señores feudales, la creación de un "trabajador libre" que se enfrenta al propietario del dinero (también recientemente creado) en el mercado. La "liberación de los siervos" no es la simple transición de la esclavitud a la libertad sugerida en el relato liberal. La "liberación" de los siervos es más bien una des-articulación de la relación de dominación.

Bajo el feudalismo, la relación de dominación era personal: un siervo estaba ligado a un señor particular, un señor estaba limitado a explotar a los siervos que había heredado o que podía subyugar de alguna otra manera. Ambos lados de la división de clases estaban limitados: el siervo estaba atado a un señor particular y a un lugar particular y el señor estaba atado a un grupo particular de siervos. Si el señor era cruel, los siervos no podían decidir irse y trabajar para otro señor. Si los trabajadores eran perezosos, no calificados o insubordinados, el señor no podía simplemente despedidos. El resultado fue, de un lado, la revuelta y del otro, la búsqueda de otras formas de expansión de la riqueza y del poder. La servidumbre personal del feudalismo se mostró inadecuada como forma de contención y explotación de la fuerza de trabajo. Los siervos huyeron hacia las ciudades, los señores feudales aceptaron la monetización de la relación de dominación.

La transición del feudalismo al capitalismo fue, de esta manera, un movimiento de liberación en ambos lados de la división de clases. Ambos lados huyeron uno del otro: los siervos de los señores (como enfatiza la teoría liberal), pero también los señores de los siervos por medio del movimiento de su riqueza monetizada. Ambos lados huyeron de una relación de dominación que se mostró inadecuada como forma de dominación. Ambos lados huyeron hacia la libertad.

La fuga hacia la libertad es, así, central en la transición del feudalismo al capitalismo. Pero existen, por supuesto, dos sentidos diferentes y opuestos de libertad aquí (un dualismo que es la contradicción central de la teoría liberal). La fuga de los siervos fue una fuga respecto de la subordinación al señor, la fuga de quienes, por una razón u otra, ya no aceptaban la antigua subordinación, fue la fuga de los insubordinados. La fuga de los señores fue exactamente lo opuesto: cuando convirtieron su riqueza en dinero, fue una fuga de la inadecuación de la subordinación, una fuga respecto de la insubordinación. Por un lado, la fuga de la insubordinación, de otro lado, la fuga respecto de la insubordinación: visto desde cualquiera de los lados, la

[337] Ídem, 207.

insubordinación del trabajo fue la fuerza conductora de la nueva movilidad de la relación de clase, la fuga mutua del siervo y del señor.

La fuga de-y-respecto-de la insubordinación del trabajo, la repulsión mutua de ambas clases no disolvió, por supuesto, la relación de clases. Tanto para el siervo como para el señor, la fuga hacia la libertad se enfrentó con la reafirmación del límite de la dependencia mutua. Los siervos liberados encontraron que no eran libres de dejar de trabajar: dado que no controlaban los medios de producción, estaban forzados a trabajar para un amo, alguien que controlaba los medios de producción. Para sobrevivir tuvieron que subordinarse nuevamente. Sin embargo, esto no fue un retorno a la antigua relación: ya no se encontraban ligados a un amo en particular sino que eran libres de moverse, de dejar un amo y trabajar para otro. La transición del feudalismo al capitalismo implicó la des-personalización, la des-articulación o licuefacción de las relaciones de dominación. La relación de explotación no fue abolida por la disolución de las ataduras de la servidumbre personal, sino que experimentó un cambio fundamental en la forma. El lazo especial que ataba al siervo a un amo en particular fue disuelto y reemplazado por una relación de subordinación, fluida, desarticulada y móvil, a la clase capitalista. La fuga de la insubordinación entró en la definición misma de la nueva relación de clases.

Del otro lado de la sociedad, los antiguos señores que convirtieron su riqueza en dinero encontraron también que la libertad no era en absoluto lo que habían imaginado, porque aún dependían de la explotación y, por lo tanto, de la subordinación de los explotados: los trabajadores, sus anteriores siervos. La fuga respecto de la insubordinación no es una solución para los señores convertidos en capitalistas, porque la expansión de su riqueza depende de la subordinación del trabajo. Son libres de abandonar la explotación de cualquier grupo particular de trabajadores (por cualquier razón: pereza, calificación inadecuada o lo que sea) y establecer lazos directos de explotación con otro grupo de trabajadores o, simplemente, participar por medio de la inversión no-productiva en la explotación global del trabajo. Cualquiera sea la forma que tome su particular relación con la explotación del trabajo, la expansión de su riqueza no puede ser más que una parte de la expansión total de la riqueza producida por los trabajadores. Exactamente como en el caso de sus anteriores siervos, la fuga hacia la libertad se convierte en la fuga hacia una nueva forma de dependencia. Así como la fuga de los siervos respecto de la subordinación los vuelve a llevar hacia una nueva forma de subordinación, la fuga de los señores respecto de la insubordinación los vuelve a llevar hacia la necesidad de enfrentar esa insubordinación. La relación, sin embargo, ha cambiado, pues la fuga del capital respecto de la insubordinación es central en su lucha por imponer la subordinación (como, por ejemplo, en la amenaza siempre presente del cierre de la fábrica o de la bancarrota). La fuga respecto de la

insubordinación se ha convertido en una característica definitoria de la nueva relación de clases.
La insubordinación del trabajo es así el eje sobre el cual gira la constitución del capital como capital. Es la repulsión centrífuga mutua de las dos clases, la fuga de y respecto de la subordinación, lo que distingue al capitalismo de las sociedades de clases anteriores, lo que da una forma peculiar a la explotación del trabajo en la que se basa el capitalismo, como cualquier otra sociedad de clases. La intranquilidad de la insubordinación entra en la relación de clase como el movimiento del trabajo y del capital.
Desde el comienzo, la nueva relación de clase, la relación entre capitalistas y trabajadores (o, más exactamente, puesto que es una relación despersonalizada, entre capital y trabajo) es una relación de fuga y dependencia mutua: fuga de y respecto de la insubordinación, dependencia basada en la re-subordinación. El capital, por su definición misma, huye del trabajo insubordinado en busca de más y más riqueza, pero nunca puede escapar de su dependencia respecto de la subordinación del trabajo. El trabajo, desde el comienzo, huye del capital en busca de autonomía, comodidad, humanidad, pero sólo puede escapar respecto de su dependencia y subordinación al capital destruyéndolo, sólo destruyendo la apropiación privada de los productos del trabajo. La relación entre capital y trabajo es así una relación de mutua fuga y dependencia, pero no es simétrica: el trabajo puede escapar, el capital no. El capital depende del trabajo de un modo en que el trabajo no de ende del capital. El capital, sin trabajo, deja de existir: el trabajo, sin capital se vuelve creatividad práctica, práctica creativa, humanidad.
El ascenso del capitalismo, de esta manera, implica la despersonalización, o mejor aún, la des-articulación, la des-unión o dislocación de las relaciones de dominación. La disolución de las ataduras de la servidumbre personal no abole la relación de dominación sino que la des-articula. Tanto el siervo (ahora trabajador) como el señor (ahora capitalista) permanecen como polos antagónicos de una relación de dominación-y-lucha, pero esta relación ya no es la misma. La insubordinación del trabajo ha entrado en la relación como intranquilidad, movilidad, liquidez, inestabilidad, fluidez, como fuga constante.[338] La relación ha sido des-articulada; ha sido

[338] Se sigue de aquí que el antagonismo de clase no puede entenderse en términos de producción sino en términos de la unidad de circulación y producción. La consideración de la producción como primaria y de la circulación como secundaria tiende a llevar a una visión de la clase trabajadora como la clase de las personas subordinadas en la producción, esto es, como el proletariado industrial. Si se entiende el capital en términos de la unidad de producción y circulación (o de la unidad de la fuga de-y-respecto-de la insubordinación y de la imposición de la subordinación), entonces surge una imagen diferente. El capital vive subordinando y luego huyendo respecto de la insubordinación, que es inseparable de la subordinación: se traga al trabajo para explotarlo y luego lo escupe por ser indigerible. El antagonismo que constituye a la clase trabajadora no es el de la subordinación sino el de la subordinación/insubordinación: la clase trabajadora no es la víctima subordinada, sino el insubordinado respecto del cual huye el capital y el insubordinado al que debe subordinar. Si el capital vive chupando y

quebrada y re-compuesta en forma desarticulada. La des-articulación de la relación de clases es la forma en la que se contiene el poder del trabajo, es la forma en la que se lo sujeta a la explotación continua de la clase dominante. La des-articulación de la relación de clases es simultáneamente la forma "asumida por la dependencia de la clase dominante respecto del trabajo. Éste es el significado de la libertad capitalista.

La clave de la desarticulación de la relación de clases es su mediación por el dinero o el intercambio de las mercancías. La libertad de los siervos respecto de la esclavitud personal es la mercantilización de su fuerza de trabajo, la adquisición de una forma-valor por parte de la fuerza de trabajo. El medio por el cual la trabajadora o el trabajador pueden moverse de un amo a otro es ofreciendo en venta su fuerza de trabajo y recibiendo a cambio un salario, la expresión monetaria del valor de su fuerza de trabajo. El medio por el cual el capitalista participa en la explotación global del trabajo es el movimiento de su capital en la forma de dinero. El valor, o dinero, es inseparable de aquello a lo que la teoría liberal llama libertad: la des-articulación de las relaciones sociales.

La desarticulación de la relación de explotación/dominación acarrea una des-articulación de todas las relaciones sociales. La existencia de la fuerza de trabajo como una mercancía implica una generalización de las relaciones mercantiles en la sociedad, la mediación de las relaciones sociales en general a través del intercambio de mercancías, a través del dinero.

La des-articulación de las relaciones de clases es simultáneamente la desarticulación del trabajo mismo. El trabajo, de ser un concepto general que denota actividad creativa, pasa a definirse como trabajo realizado como resultado de la venta al capitalista de la fuerza de trabajo: un proceso de trabajo sujeto a la dirección del capitalista. Otras formas de actividad práctica llegan a verse como no-trabajo (como lo expresa la distinción hecha comúnmente entre madres trabajadoras y no-trabajadoras o la idea de que alguien que no está empleado está "sin trabajo"). La misma desarticulación implica también una des-articulación de la relación entre la trabajadora o el trabajador y el contenido del trabajo. Mientras que el siervo vivió realizando un cierto tipo, o ciertos tipos, de trabajo, los trabajadores capitalistas viven vendiendo su fuerza de trabajo: la venta de la fuerza de trabajo como una mercancía, es decir, la mediación del dinero, introduce una relación de indiferencia entre los trabajadores y el trabajo realizado. La desarticulación de las relaciones de clases es, en otras palabras, simultáneamente, la abstracción del trabajo.

La abstracción del trabajo implica también una separación entre el explotador y el contenido de la explotación. Mientras que el bienestar del

---

escupiendo, la clase trabajadora puede ser caracterizada exactamente como el chupado y escupido de la tierra.

señor dependía de que sus siervos realizaran ciertos tipos de trabajo, la mediación del dinero hace que para el capitalista sea absolutamente indiferente qué tipo de trabajo realizan sus empleados: su bienestar no depende de la cualidad del trabajo realizado sino de la expansión cuantitativa del valor.

La des-articulación de la relación de clase es también la desarticulación de la producción y el consumo: mientras que los siervos producían la mayor parte de lo que consumían, los trabajadores capitalistas producen sólo marginal mente para su propio consumo: la relación entre la producción y el consumo está mediada por el dinero. La mediación del dinero implica una separación tanto temporal como espacial entre producción y consumo.

De modo similar, la mediación de la relación de clases a través del valor/dinero implica también una desarticulación de lo económico y lo político. Mientras que la relación feudal es una relación en la que no puede distinguirse la explotación de la dominación, en la que no puede distinguirse lo económico de lo político, el hecho de que la relación capitalista esté mediada por la venta y la compra de la fuerza de trabajo, implica una separación entre la explotación (lo económico) y el mantenimiento del orden social necesario para el proceso de explotación (lo político). Asimismo, hay una re-definición territorial, una separación entre el proceso no-territorial de la explotación caracterizado por la movilidad del trabajo y el capital y la organización territorial de la coerción por medio de la definición de los estados nacionales (y de sus ciudadanos).

La lista podría continuar indefinidamente. La des-articulación de la relación de clase implica una fragmentación general de las relaciones sociales, la refracción de las relaciones por medio de las cosas. La desarticulación es, en otras palabras, fetichismo. El fetichismo es efectivamente un proceso bifacético. Con anterioridad hemos considerado al fetichismo como la impregnación del poder en la oposición. Ahora vemos que, igualmente, es la penetración de la oposición en el poder: el fetichismo peculiar de las relaciones sociales capitalistas que nos impregna de manera tan profunda a todos es, al mismo tiempo, la penetración de la libertad dentro de la forma de dominación.

La cuestión que nos interesa aquí es cómo esta des-articulación (o fetichización de la relación de clase introduce una nueva inestabilidad en el mundo. Si el rasgo que distingue al capitalismo de las formas previas de dominación de clase es la desarticulación de la relación de clase ("libertad", "fetichismo"), entonces la naturaleza peculiar del capitalismo, la de ser impulsado por la crisis, debe explicarse en términos de esta desarticulación.

Resulta obvio que la des-articulación de las relaciones sociales introdujo un nuevo caos en el mundo. Creó un mundo caótico, des-articulado, en el que nada encaja claramente con nada. No hay necesariamente una adecuación entre personas que ofrecen vender su fuerza de trabajo y personas que

desean comprarla; no hay necesariamente una adecuación entre consumo y producción; ni hay necesariamente una adecuación entre lo político y lo económico. Esto es precisamente lo que significa la des-articulación "libertad"). Nació un mundo de no-correspondencia[339] en el que el orden, si existe, sólo se establece por medio del desorden, en el que las conexiones sociales se establecen por medio de la des-conexión social. El mundo ordenado del feudalismo había colapsado, las ataduras de la servidumbre personal habían probado ser inadecuadas para contener y explotar el poder del hacer. La dominación de clase había sido mantenida, pero sólo por medio de la des-articulación de la relación de clases. El poder-hacer había sido contenido, pero a un terrible precio. El costo de subyugar al poder-hacer fue introducir el caos en el corazón mismo de la sociedad. El mismo fetichismo que previamente vimos como la penetración del poder en el anti-poder es, simultáneamente, la irrupción del anti-poder en el núcleo mismo del funcionamiento del poder. La existencia del poder-hacer contra y en el capital toma forma como la fuerza incontrolable del valor.

Esto parece estar al revés. No estamos acostumbrados a pensar el valor en estos términos. Es más común considerarlo como aquello que establece el orden (la "ley del valor"), como el lazo social en una sociedad de productores autónomos. Pero esto es correcto sólo si se pone el énfasis en la crítica de la teoría liberal. La idea de "ley del valor" dice, en efecto: "a pesar de las apariencias, los productores aparentemente autónomos están unidos por una conexión social que opera a sus espaldas: la ley del valor". Si, por otro lado, no partimos desde la apariencia del individualismo fragmentado sino desde la irrupción histórica de la insubordinación del trabajo en la definición misma de la subordinación, entonces el valor expresa la fragmentación que resulta de esta irrupción respecto de la dominación más cohesiva del feudalismo. La ley del valor es, simultáneamente, la ilegalidad del valor. El valor es la expresión político-económica de la presencia de la fuga contradictoria de-y-respecto de la insubordinación en el interior de la subordinación misma, así como la libertad es su expresión categorial en la teoría política liberal. Libertad, valor y movilidad son expresiones inseparables de la misma desarticulación de las relaciones de clases.

La categoría de valor, entonces, expresa el poder de la insubordinación, la contención del hacer como trabajo alienado y el costo terrible de esta contención. La teoría del valor trabajo proclama, en primer lugar, el exclusivo y el omniconstitutivo poder del trabajo bajo el capitalismo. Es, por lo tanto, simultáneamente una teoría de clase:[340] si el trabajo es

[339] Las teorías de la sociedad como un sistema de correspondencia entre fenómenos sociales (la teoría regulacionista, las teorías de Negri), están ciegas a este aspecto fundamental del capitalismo. Para una crítica de la teoría de la regulación en este sentido véase Bonefeld (1994b)

[340] Cf. Clarke (1982).

omniconstitutivo, entonces el conflicto sólo puede entenderse en términos de control sobre el trabajo o explotación del trabajo.
En segundo lugar, la teoría del valor proclama la subyugación del hacer, el hecho de que, en el capitalismo, el hacer humano y creativo es reducido al proceso deshumanizante del trabajo abstracto, a la producción de valor. Como dice Marx del hecho de que "el trabajo se representa en el valor [... y] la medida del trabajo conforme a su duración se representa en la magnitud del valor": son "formas que llevan escritas en la frente su pertenencia a una formación social donde el proceso de producción domina al hombre, en vez de dominar el hombre a ese proceso".[341] El hecho de que el producto del hacer tome la forma del valor es una expresión de la contención del poder del hacer. Cuando el trabajo de los siervos se libera de la subordinación al señor no se vuelve actividad creativa libre sino que es mantenido a raya por los requerimientos de la producción de valor. Desligado de la servidumbre personal para con el señor, el que antes era siervo ahora está, sin embargo, ligado por medio de la articulación del valor a la explotación que lleva adelante el capital.
En tercer lugar, la teoría del valor anuncia el costo que tiene la contención del hacer para la clase dominante y explotadora. Pone en claro que esta forma de subyugación del trabajo significa que las relaciones sociales se establecen" a espaldas de los productores", que la sociedad no está sujeta a ningún control social. En el capitalismo, la clase dominante, si puede ser llamada así, domina sólo en el sentido de que trata de contener (y beneficiarse a partir de) el caos del valor. El valor domina como caos, I como des-articulación de las relaciones sociales, como la quebrada socialidad del hacer. El valor es la expresión del poder hacer contenido, como desorden, como contradicción.[342]
En *El capital*, esta pérdida de control social se expresa por medio de la sucesiva derivación de formas de relaciones sociales dislocadas, desarticuladas, desquiciadas (*ver-rückt*). Cada forma de relación social no sólo expresa una conexión sino una desconexión, una des-articulación, una dislocación. Cada paso en la progresiva fetichización de las relaciones sociales trazado en El capital no sólo hace a la sociedad más opaca, también la hace más dislocada, más propensa al desorden. Cada vez que el argumento se desplaza de una forma a la otra, se muestra que la existencia particular de cada una (del precio como una forma distinta del valor, por ejemplo) significa que no hay correspondencia necesaria, que cada forma incluye una dislocación, la introducción de lo impredecible. Acerca de la relación entre mercancías y dinero, Marx dice: "La mercancía ama el dinero,

[341] Marx (1990: 98-99).
[342] Este aspecto crucial de la teoría del valor es pasado por alto por aquellos que lo tratan simplemente como una categoría de la economía marxista y, acaso lo que resulta más sorprendente, también por aquellos que, a pesar de su crítica al marxismo ortodoxo, mantienen un dualismo entre "las leyes del desarrollo capitalista" y la lucha.

pero '*the course of true love never does run smooth'* [nunca es manso y sereno el curso del verdadero amor]".[343] A cada paso, la derivación de cada forma de las relaciones sociales es un cuento de amor incierto. Contra la fragmentación de las relaciones sociales, Marx rastrea su unidad interna, rastrea el proceso por el cual esa unidad interna (el trabajo) asume formas fragmentadas: en la discusión de Marx no sólo es importante la unidad interna sino también la fragmentación y la dislocación real de las formas asumidas por el trabajo. Con demasiada frecuencia se reduce el marxismo a un funcionalismo en el que se supone que los engranajes de la dominación capitalista encajan perfectamente. Nada podría estar más lejos del análisis de Marx. El capitalismo es de manera severa una sociedad de no correspondencia, una sociedad en la que las cosas no pueden encajar unas en otras funcionalmente, en la que la ley del valor es inseparable de la sin-ley del valor, una sociedad basada en el mantenimiento-en-des-articulación de la dominación de clase, el encadenado desencadenar del poder del trabajo.

La des-articulación de la sociedad es la posibilidad de la desintegración social, la posibilidad de la crisis. La crisis es, simplemente, la expresión extrema de la des-articulación social: la manifestación extrema de la no correspondencia entre trabajo y capital, entre producción y consumo, entre venta y compra de la fuerza de trabajo y otras mercancías, entre lo político y lo económico. En este sentido (aún limitado), la centralidad de la crisis para el desarrollo capitalista ya está dada en la desarticulación de la relación de clase.

III

Si la crisis es la manifestación extrema de la des-articulación de las relaciones sociales, entonces cualquier teoría de una tendencia hacia la crisis (o de una "inevitabilidad" de la crisis) debe comenzar preguntando por qué la des-articulación de las relaciones sociales tomaría formas extremas. Si no se ve la crisis como algo simplemente endémico del capitalismo (como una dislocación endémica de las relaciones sociales) sino como la intensificación periódica de la des-articulación, entonces es necesario ir más allá de este argumento y preguntar cómo, en una sociedad en la que no existe lo inevitable, se puede aún hablar de una tendencia hacia la crisis como la clave de la comprensión de la fragilidad del capitalismo.

El problema no es sólo comprender la crisis como una crisis de relaciones sociales en lugar de veda como un fenómeno económico. No es simplemente cuestión de entender la crisis como una intensificación periódica del antagonismo de clases o como un cambio social intensificado (y, por lo tanto, central para cualquier comprensión del movimiento social).

[343] Marx (1990: 131).

Esto es importante, pero la cuestión a esta altura del argumento es cómo es posible hablar de una tendencia hacia la crisis (o incluso del carácter inevitable de la crisis) sin recurrir a fuerzas externas y objetivas.

Cualquier teoría no de terminista de la crisis debe ubicar la tendencia hacia la crisis en la dinámica de la lucha. Debe haber algo en la relación de lucha en el capitalismo, algo en la relación entre capital y trabajo, que la conduce hacia crisis recurrentes. No es una cuestión de entender la crisis como la consecuencia de una ola de lucha o militancia (como, de distintas maneras, lo hacen los análisis neoricardianos y autonomistas)344 sino de ver la tendencia hacia la crisis como inherente a la forma del antagonismo de clase.

Anteriormente se afirmó que la característica distintiva de la forma capitalista del antagonismo de clase era la des-articulación de la relación de clases (expresada en la libertad, el valor, la movilidad, etc.), y que esta des-articulación se expresa en todos los aspectos de las relaciones sociales. Ahora bien, si se ve la crisis como esta desarticulación social llevada al extremo, entonces ya se sugiere la pregunta: ¿qué es lo que hace que la des-articulación de las relaciones de clases tienda a formas extremas?

Hasta aquí hemos discutido la des-articulación de las relaciones sociales en términos de la distinción entre el capitalismo y las formas previas de sociedad de clases como si dicha des-articulación se hubiera completado en los albores del capitalismo.

En una sociedad antagónica como la capitalista, sin embargo, no hay estados de existencia, sólo procesos en movimiento. La desarticulación, entonces, no es una descripción del estado de las relaciones de clase sino una dinámica de la lucha. La des-articulación no se refiere simplemente a la liberación de los siervos respecto de los señores feudales y a la liberación de los señores respecto de sus siervos, sino que puede ser vista como la continua dinámica centrífuga del antagonismo, como la fuga de los trabajadores respecto de su dependencia del capital y la fuga del capital respecto de su dependencia del trabajo. La dinámica centrífuga de la lucha es el núcleo de la tendencia capitalista hacia la crisis. Tanto el trabajo como el capital procuran constantemente liberarse a sí mismos de su dependencia mutua: ésta es la fuente de la peculiar fragilidad del capitalismo.

La naturaleza centrífuga de la lucha contra el capital es relativamente fácil de ver. Nuestra lucha es claramente una lucha constante por escapamos del capital, una lucha por espacio, por autonomía, una lucha por aflojar la correa, por intensificar la des-articulación de la dominación. Ésta toma millones de formas diferentes: desde arrojar el despertador contra la pared, hasta llegar tarde al "trabajo", realizar tareas sin esforzarse u otras:

[344] Para un análisis neoricardiano, que enfatiza el papel de las luchas salariales, véase Glyn y Sutcliffe (1972); para un análisis autonomista, que enfatiza la lucha de clases en general, véase C1eaver y Bell (1982).

ausentismo, sabotaje, luchas por descansos, por el acortamiento de la jornada laboral, por vacaciones más largas, por mejores pensiones, huelgas de todo tipo, etcétera. La migración es una forma particularmente importante y obvia, en la medida en que millones de personas huyen del capital, buscando esperanza.345 Las luchas por el salario también pueden verse como luchas por una mayor autonomía respecto del capital, porque aunque a menudo una parte del trato para obtener salarios más altos es una intensificación del trabajo, el dinero se identifica con la "libertad", en su sentido capitalista, con la capacidad de hacer que la vida esté menos sujeta a dictámenes externos. La lucha por escaparnos del capital obviamente no está confinada al lugar de trabajo: las luchas por la salud o la vivienda, las luchas contra el poder nuclear, los intentos de establecer formas anticapitalistas de vivir o de comer, son tentativas de escapar de la dominación del valor. La lucha del trabajo (o, mejor dicho, la lucha contra el trabajo alienado) es una lucha constante por obtener autonomía respecto del capital, sea ésta comprendida en términos de revuelta colectiva o como búsqueda individual de oportunidades. La lucha por la autonomía es el rechazo de la dominación, el no que reverbera de una forma u otra, no sólo en los lugares de trabajo sino, ubicuo, en toda la sociedad.346

Es quizás menos obvio el hecho de que la lucha del capital es también lucha por la autonomía. Podría parecer que el caso es lo opuesto. La lucha del capital es contra la autonomía del hacer. Donde buscamos aflojar las ataduras de la dominación capitalista, el capital busca reforzadas; donde buscamos extender la insubordinación, el capital debe subordinar; donde buscamos escapar, el capital debe contener; donde ambicionamos llegar tarde, el capital impone el reloj. Podría parecer que la lucha del capital constantemente es lucha contra la des-articulación de la sociedad y que, por lo tanto, las manifestaciones extremas de desarticulación (es decir, las crisis) son una cuestión de contingencia, puramente dependiente del resultado particular de la lucha entre la des-articulación y la articulación.

Pero la cuestión no es tan simple. Ciertamente, la supervivencia del capital depende de la explotación del trabajo. Lo distintivo del capitalismo, sin embargo, es la forma de explotación, la mediación de las relaciones de explotación por el dinero (valor, libertad, movilidad). La lucha del capital por sujetar al trabajo está mediada por la des-articulación de la relación

---

[345] Véase Hardt y Negri (2000: 212): "La movilidad y el nomadismo masivo de los trabajadores siempre expresan un rechazo y una búsqueda de liberación: la resistencia contra las horribles condiciones de explotación y la búsqueda de libertad y nuevas condiciones de vida".

[346] Hardt y Negri (2000) correctamente adjudican gran importancia a la fuga (nomadismo, deserción, éxodo) en sus análisis de las luchas contra el Imperio. "El deseo desterritorializante de la multitud es el motor que conduce todo el proceso de desarrollo capitalista, y el capital debe intentar contenerlo constantemente" (pág. 124). Más adelante sugieren que "mientras que en la era disciplinaria el concepto de resistencia fundamental fue el sabotaje, en la era del control imperial puede serio la deserción" (pág. 212). No ven, sin embargo, que la fuga está en el concepto de capi tal y que es una fuga recíproca, la fuga de los trabajadores y la fuga del capital.

social. El capital impone su disciplina sobre el trabajo por medio de la fuga real o de la amenaza de fuga respecto del trabajo. La trabajadora o el trabajador que llega tarde se enfrenta al despido: ni con el látigo ni con la horca, sino con el movimiento del capital que se aleja. La fuerza de trabajo que va a la huelga o que no trabaja al ritmo exigido por el capital normalmente no se enfrenta a una ametralladora sino al cierre de la fábrica y a la conversión del capital en dinero. Los trabajadores que alzan la mano de la in-subordinación se enfrentan al despido y a su reemplazo por maquinarias: la fuga del capital, por medio del dinero, de capital variable hacia capital constante. El deleite del capitalismo, desde el punto de vista del capital, es que no está limitado a la subordinación de ningún trabajador o grupo de trabajadores en particular, sino sólo a la subordinación del trabajo en general. Si un grupo de trabajadores resulta insatisfactorio, el capital puede simplemente despedirlo, volverse dinero e ir a la búsqueda de trabajadores más subordinados ("flexibles"). El capital es una forma inherentemente móvil de dominación.347

La paradoja del capitalismo es que tanto los trabajadores como el capital luchan constantemente, de diferentes modos, por liberarse a sí mismos respecto del trabajo. Existe, en la forma peculiar del antagonismo entre capital y trabajo, una centrifugacidad: los dos polos de la relación antagónica se repelen uno al otro. Existe una repulsión mutua entre la humanidad y el capital (bastante obvia, pero importantísima). Si uno piensa el lazo desarticulado del capitalismo en términos del dueño que pasea al perro con una larga correa, entonces la peculiaridad del capitalismo es que ambos, tanto el propietario como el perro, tienden a huir uno del otro.

Llevemos la analogía un paso más lejos: la crisis no se produce cuando el propietario y el perro corren en direcciones opuestas sino cuando la unidad de la relación se afirma a sí misma por medio de la correa. El perro y el dueño pueden haber olvidado su ligazón, pero finalmente ella se afirma a sí misma, independientemente de la voluntad de uno y otro. Con el capital pasa lo mismo: no importa cuánto el trabajo y el capital puedan desear olvidar su relación mutua, finalmente ella se afirma a sí misma. Detrás de todas las formas que puede tomar la relación reside el hecho de que el capital no es sino trabajo objetivado.

El proceso de desarticulación social no constituye en sí mismo una crisis. Los hippies pueden optar por escaparse, los trabajadores pueden llegar con retraso al trabajo, los estudiantes pueden malgastar su tiempo en el estudio de Marx, el capital puede girar hacia la especulación financiera o el tráfico de drogas: todo esto no importa demasiado en tanto la producción de capital

[347] La forma en la que se utiliza el concepto de movilidad del capital en muchas de las discusiones actuales sobre la "internacionalización" o "globalización", es un ejemplo de la separación entre subordinación e insubordinación, entre estructura y lucha. Se supone que el capital está básicamente situado en un lugar (capital norteamericano, capital inglés) y el trabajo, si se lo caracteriza, aparece sólo como una víctima.

(esto es, la objetivación del hacer) no esté amenazada.348 La desarticulación de las relaciones sociales significa que la reproducción del capital depende de un tipo particular de práctica social: la producción de la plusvalía. Cuando la des-articulación de las relaciones sociales amenaza la producción de plusvalía (expresada a través del dinero como ganancia), la unidad subyacente de las relaciones sociales se impone.

En este sentido, las teorías de la crisis que se basan en el análisis de Marx de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia pueden considerarse como más relevantes que las del subconsumo o de la desproporcionalidad. Mientras que estas últimas se centran en las expresiones de la extrema desarticulación de las relaciones sociales (la falta de correspondencia entre producción y consumo o entre diferentes sectores de la producción), no se ocupan directamente de la relación entre las clases, la relación de repulsión mutua "libre" que es la fuente de la falta de correspondencia. La contradicción de esta repulsión mutua es, por otro lado, el núcleo de la teoría de Marx de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia.

Una forma crucial de la lucha del capital por la autonomía respecto del trabajo vivo es el reemplazo del trabajo vivo por el muerto, por el trabajo pasado, por la maquinaria. En su lucha por maximizar la producción de plusvalía, "el capital debe luchar sin pausa contra la insubordinación de éstos [los obreros]",349 luchar contra "la rebelde mano del trabajo"350. La respuesta del capital a la insubordinación del trabajo consiste en disociarse del trabajo vivo, reemplazar al trabajador insubordinado por la dócil máquina y usar la máquina para imponer orden ("Arkwright creó el orden", Marx cita a Ure)351. El reemplazo del trabajador por la máquina no es, por supuesto, necesariamente una respuesta directa a la insubordinación: mediado por el dinero, puede tomar la forma de una respuesta a los costos de mantener la subordinación, esto es, puede ser visto simplemente como ahorro de costos. De cualquier forma, el resultado es el mismo: la lucha del capital por maximizar el plusvalor, que sólo puede ser producido por el trabajo vivo, toma la forma de una fuga respecto del trabajo vivo, de la expulsión del trabajo vivo y su reemplazo por trabajo muerto.

La fuga respecto del trabajo (peculiar al capitalismo) entra en conflicto con la dependencia de los dominadores respecto del trabajo (común a todas las sociedades de clase). Paradójicamente, la fuga del capital respecto del trabajo intensifica su dependencia del trabajo, significa que la reproducción de las bases materiales de su dominación (del valor) depende de la explotación de un número relativamente decreciente de trabajadores (a esto se refería Marx con la tendencia creciente de la composición orgánica del

[348] En la "economía posmoderna", la producción de plusvalía puede parecer una cosa del pasado. El sueño del capital siempre ha sido la idea de hacer dinero a partir del dinero.

[349] Marx (1990: 448).

[350] 17 Ídem, 532.

[351] Ídem, 448.

capital). Para que el capital se reproduzca a sí mismo debe haber una explotación del trabajo cada vez más intensa, que a su vez presupone una intensificada subyugación de la humanidad. Si la intensificación de la explotación no es suficiente para contrarrestar los efectos de la fuga del capital respecto del trabajo, las consecuencias para la reproducción del capital se manifestarán como una caída en la tasa de ganancia. Lo que se expresa en la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, es precisamente la contradicción, peculiar al capitalismo, entre la fuga del capital respecto del trabajo y su dependencia de él. La crisis enfrenta al capital con su dependencia del trabajo, respecto del hacer que niega; en este sentido, la crisis no es más que la expresión del carácter insostenible del fetichismo.

Hasta ahora hemos explicado la crisis en términos de la fuerza del grito, de la fuerza de la fuga respecto del trabajo. Pero hemos visto que el grito es el llanto de un poder-hacer frustrado. ¿Es posible ver también la crisis como la expresión de la fuerza del poder-hacer y, por lo tanto, como creando la base para un tipo diferente de sociedad?

El marxismo ortodoxo ciertamente proporciona una interpretación más positiva de la crisis, presentándola como el conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Considera que el desarrollo de las fuerzas productivas crea una base positiva para la construcción de una sociedad comunista y que entra en conflicto cada vez más con su envoltura capitalista. ¿Es posible mantener tal argumento positivo?

Resulta claro que las "fuerzas productivas" no pueden desarrollarse positivamente, como si existieran en una suerte de vacío social. La frase "fuerzas productivas", si olvidamos todas las alusiones mecanicistas y positivistas que surgen de la tradición ortodoxa, se refiere simplemente al desarrollo del poder-hacer humano. Nuestra capacidad humana para volar, por ejemplo, es mucho mayor ahora que en la época de Leonardo Da Vinci: es así a causa del desarrollo del poder-hacer humano o, si quieres, de las fuerzas productivas. Sin embargo, resulta claro que nunca hay ningún desarrollo neutral de tal poder-hacer. El poder-hacer existe en todo momento en y contra su forma capitalista, el poder-sobre. El valor de uso existe en y contra el valor. En todo momento existe una tensión en-y-contra entre nuestro hacer social y el hecho de que la socialidad de nuestro hacer está mediada por el valor. No puede ser de otra manera. En este sentido, en todo momento existe un choque entre el desarrollo de las fuerzas productivas (nuestro poder-hacer) y su envoltura capitalista. No existe, entonces, un desarrollo positivo de nuestro poder-hacer que simplemente pudiera ser asumido por una sociedad que se autodetermine.

Al mismo tiempo, es importante darse cuenta de que la fuga respecto del trabajo que hemos visto como el núcleo del carácter contradictorio del capital, manifestada en su tendencia a la crisis, no es necesariamente (o inclusive normalmente, si uno deja de lado el caso del suicida) una fuga

respecto del hacer. La trabajadora o el trabajador que telefonea a su empleador para decirle que se encuentra enfermo cuando quiere pasar el día con sus hijos, está luchando por dar prioridad a una forma de hacer por sobre otra. Incluso el afiche que retrata a una mujer en la cama diciendo: "No fui a trabajar ayer. No iré hoy. Vive para el placer, no para el dolor", muestra a la lucha contra el capitalismo no sólo como negativa sino como una lucha por un tipo diferente de hacer social (vivir para el placer, no para el dolor). También hay maneras más sutiles en las que las personas están comprometidas en la lucha por formas alternativas del hacer: incluso cuando simplemente pretenden hacer bien sus trabajos, como los docentes que intentan enseñar a sus alumnos, las enfermeras que tratan de ayudar a sus pacientes, los diseñadores que procuran diseñar bien sus productos, los productores que tratan de producir buenos productos: incluso en esos casos se está peleando por el desarrollo del valor de uso contra el valor y, así, por la emancipación de la socialidad del hacer. El valor (la presión por contribuir a la ganancia o por satisfacer una de las innumerables imitaciones burocráticas del valor) es entonces considerado como un desarreglo, como algo que se debe resistir. Desde el punto de vista del capital, concentrarse en el valor de uso en lugar de hacerlo en el valor, es una forma de insubordinación similar al ausentismo o al sabotaje.

En el capitalismo, entonces, se encuentra el desarrollo de una base para un tipo diferente de organización social, pero no reside en las máquinas ni en las cosas que producimos sino en el hacer social o en la cooperación que se desarrolla en constante tensión con su forma capitalista. Dado que no hay nada que exista por fuera de las relaciones sociales capitalistas, es claramente un error pensar la crisis en términos de una contradicción entre las relaciones sociales capitalistas y algo más. La contradicción sólo puede ser interna a las relaciones sociales del hacer. Es esta contradicción interna la que se manifiesta en la crisis: la contradicción entre el hacer y su forma capitalista, es decir, la fuga del trabajo enajenado hacia el hacer.

IV

La crisis implica una intensificación del conflicto. La repulsión mutua entre la humanidad y el capital impone al capital la necesidad de intensificar constantemente su explotación del trabajo a la vez que se toma difícil hacerlo. Se puede decir que una crisis existe cuando la insubordinación o la no-subordinación del hacer obstruye la intensificación de la explotación requerida por la reproducción capitalista al punto tal que la ganancia de capital se ve seriamente afectada. A través del proceso de crisis, el capital busca reorganizar su relación con el trabajo de manera tal de restablecer la ganancia. Esto implica la movilización de lo que Marx llama

contratendencias a la tendencia decreciente de la tasa de ganancia: incrementando la tasa de explotación, eliminando una cantidad de capitales que, de otra manera, participarían en la distribución de la plusvalía social total, restableciendo hasta cierto punto la parte proporcional asumida por el trabajo vivo y abaratando los elementos de capital constante y reduciendo el uso improductivo de plusvalía. Esto no sólo implica una reorganización del proceso de trabajo mismo, sino de todas las condiciones que afectan al proceso de explotación, esto es, del conjunto de la sociedad. Esta "movilización de las contra-tendencias" habitualmente implica bancarrotas, desempleo, recortes salariales, restricción de los derechos sindicales, intensificación del trabajo para aquellos que todavía están empleados, intensificación de la competencia entre capitales y de los conflictos entre estados, recortes del gasto estatal en educación, salud y bienestar social, un cambio consecuente en la relación entre los ancianos y los jóvenes, las mujeres y los hombres, los hijos y los padres, un cambio también en la relación entre diferentes aspectos de nosotros mismos, etcétera.

Todo el proceso de la crisis implica una confrontación directa entre capital y trabajo, entre el capital y la insubordinación y la no-subordinación de la vida. Esta confrontación significa riesgos para el capital: podría no conducir a una mayor subordinación sino a una insubordinación más abierta y a una intensificación de las dificultades del capital. Los peligros de la confrontación son aún más claros desde la perspectiva de los capitales particulares o de los estados particulares que corren el riesgo de perder en la competencia y el conflicto intensificados que implica la crisis. En otras palabras, el capital en su conjunto y también los capitales y los estados específicos, pueden tener interés en evadir o modificar la confrontación con las fuerzas de la insubordinación.

Volviendo a la metáfora del perro y su amo, puede verse la crisis como el punto de su mutua repulsión, en el que la correa se tensa, constriñe el cuello del perro y la mano del amo. Es claro que el perro y el amo no pueden seguir de la misma manera. Sin embargo, todavía no hay nada asegurado acerca del resultado. Si el perro es lo suficientemente fuerte y decidido o ha cobrado suficiente fuerza, podría romper la correa o voltear al amo. Alternativamente, el amo puede tener la fuerza y la destreza suficientes como para arrastrar al perro a sus pies. En su lucha por subordinar al perro, el amo tiene un importante truco en la manga: puede extender la correa. Esto es tanto el reconocimiento de la fuerza del perro como una maniobra para cansado y llevado a la sumisión. Una vez que el perro está lo suficientemente cansado y debilitado, su propietario puede, si es necesario, golpeado para acercado a sus pies y acortar la correa.

El aflojar de la correa, el evitar el conflicto con la intención de ganarlo, es la expansión del crédito. No puede entenderse la crisis (y por lo tanto la materialidad del anti-poder) sin discutir el papel de la expansión del crédito.

En la medida en que las ganancias caen, las compañías en dificultades buscan sobrevivir pidiendo dinero prestado. Los gobiernos con problemas económicos y sociales buscan evadir la confrontación con sus pueblos solicitando empréstitos. Los trabajadores también buscan aliviar los efectos de la crisis incipiente pidiendo prestado. La demanda incrementada de préstamos se combina con los problemas causados por la insubordinación en la producción para hacer que sea atractivo para los capitales prestar dinero en lugar de invertir en la producción. El comienzo de la crisis da paso a un ascenso de la expansión del crédito y de la deuda. La acumulación se vuelve cada vez más ficticia: la representación monetaria del valor se separa cada vez más del valor realmente producido. El capitalismo se vuelve más ficticio, más un hacer-creer: los .trabajadores hacen creer que sus ingresos son mayores de lo que en realidad son, los capitalistas hacen creer que sus negocios son rentables, los bancos hacen creer que sus deudores son financieramente estables. Todo hace creer que hay una mayor producción de plusvalía de la que realmente hay. Todo hace creer que hay una mayor subordinación del trabajo y una mayor subordinación de la vida al capital de las que realmente hay. De una manera peculiar, fetichizada, la expansión del crédito expresa la fuerza explosiva del subjuntivo, el anhelo de una sociedad diferente.

De manera clásica, la expansión del crédito alcanza un punto en el que, sin embargo, como un resultado de evitar la confrontación con la insubordinación, el declive relativo en el plusvalor producido hace que sea imposible mantener la ficción. Cada vez más deudores comienzan a no cumplir con sus pagos, los acreedores (como por ejemplo los bancos) comienzan a colapsar y la crisis se precipita en toda su intensidad, con toda la confrontación social que eso implica. Hay una destrucción masiva del capital ficticio y una destrucción masiva de las expectativas ficticias y de los niveles de vida de la mayoría de las personas. Tal destrucción del mundo del hacer-creer puede verse, por ejemplo, en la caída de la bolsa de 1929.

Este clásico proceso de la crisis se modificará, sin embargo, si hay algún "prestamista de último recurso" que sea capaz de seguir prestando, de mantener la expansión del crédito de modo tal de evadir el colapso crediticio. El crédito se vuelve entonces mucho más elástico y el mundo del hacer-creer, más fantástico. La correa parece poder extenderse infinitamente, dando tanto al amo como al perro la ilusión de libertad.

V

Los setenta años, aproximadamente, transcurridos desde el estallido de 1929 han presenciado un cambio en la forma de la crisis. El crédito se ha vuelto mucho más elástico, el papel de los prestamistas de último recurso, mucho

más prominente. La constante expansión del crédito y la deuda es ahora una parte central del desarrollo capitalista.[352]

El hecho de que ahora la reproducción del capitalismo dependa de la constante expansión de la deuda es el indicio más claro de la incapacidad del capital de subordinar adecuadamente la vida al trabajo alienado. La insubordinación de la vida ha entrado en el núcleo mismo del capital como inestabilidad financiera crónica.

Esto fue claramente expresado por el político norteamericano Bernard Baruch cuando Roosevelt abandonó el patrón oro en 1933 a fin de satisfacer las presiones sociales que demandaban políticas económicas y sociales más flexibles: "No se lo puede defender más que como el dominio del populacho. Quizás el país no lo sabe todavía, pero creo que podemos damos cuenta de que hemos estado en una revolución más drástica que la Revolución Francesa. La multitud se apoderó del lugar del gobierno y está tratando de apoderarse de la riqueza. El respeto por la ley y el orden ha desaparecido".[353] La muchedumbre había sido admitida en el corazón mismo del capital. El gobierno había cedido ante el descontento social adoptando políticas que socavarían la estabilidad de la moneda.

"Ésta fue la esencia de los debates del período de entreguerras que giraron en torno de la restauración y luego del abandono del patrón oro. Mientras que Keynes y los que pensaban de manera parecida argumentaban que era necesario adaptar el dominio capitalista para incorporar la nueva fuerza del trabajo (puesta de manifiesto sobre todo en la ola de actividad revolucionaria asociada con Octubre de 1917),[354] aceptando un nuevo y expandido papel del Estado y políticas monetarias más flexibles, sus adversarios sostenían que hacer eso socavaría la estabilidad del dinero a largo plazo y/ por lo tanto, la del capitalismo. Baruch y sus amigos (el "partido del antiguo mundo", como Keynes los llamaba) estaban en lo correcto, por supuesto, pero a corto plazo perdieron el debate: la muchedumbre fue admitida en el corazón del dinero y la estabilidad monetaria fue socavada.

Los problemas que surgen para el capital a partir de este tipo de desarrollo se pusieron en claro en los sesenta y a principios de la década del setenta. La expansión constante del crédito implica sobre todo un debilitamiento de la disciplina de mercado, un debilitamiento de la disciplina social impuesta por la ley del valor. Posponer o modificar la crisis hace posible la supervivencia de capitales ineficientes y, algo aún peor desde el punto de vista del capital, la supervivencia de trabajadores ineficientes e insubordinados. También implica la autonomización de los mercados financieros respecto de los

---

352 Con respecto al argumento sostenido en esta sección, véanse Bonefeld y Holloway (1995) y Bonnet (2000).

353 Citado por Schlesinger (1959: 202).

354 Véase Negri (1991).

mercados de mercancías. El crédito se alimenta de crédito. A fin de evitar el incumplimiento de la devolución de los préstamos y los intereses, los deudores necesitan pedir más préstamos. Una proporción creciente del crédito concedido recicla el crédito, crédito concedido sólo con el propósito de devolver los préstamos (o, a menudo, los intereses sobre los préstamos). Cuanto más elaborada se vuelve la estructura del crédito, se torna más difícil de mantener, pero también más difícil de desarmar. Un "estrangulamiento del crédito" a gran escala (la destrucción de capital ficticio) no sólo causaría una miseria social masiva sino que también amenazaría la existencia del sistema bancario y con él, la estructura del capitalismo existente.

Las críticas expresadas por los oponentes de Keynes en la década del veinte y en la del treinta, surgieron con fuerza nuevamente en la del setenta, cuando formaron la base del asalto monetarista sobre los supuestos del desarrollo capitalista de posguerra. La crítica monetarista del keynesianismo se dirigió contra el carácter ficticio del desarrollo capitalista y contra la indisciplina social que promovía la modificación del mercado. La receta monetarista fue esencialmente revertir el error Roosevelt-Keynes y arrojar a las muchedumbres fuera del dinero. Se repitió el argumento de Baruch ahora en la forma de un argumento acerca de la necesidad de limitar la democracia (y el papel del Estado): se discutió el socava miento de la estabilidad monetaria en términos de las" consecuencias económicas de la democracia".[355]Más recientemente, el argumento ha tomado la forma de la defensa de una mayor independencia de los bancos centrales respecto de la influencia del gobierno (y, por lo tanto, de la democracia-formal).[356] En cada caso, la lucha del capital ha sido por dejar a la muchedumbre fuera del dinero. En cada caso ha fallado, simplemente porque la integración del trabajo por medio de la expansión de la deuda y la evasión de la crisis ha tomado tales proporciones que las medidas requeridas para restituir al capitalismo su estabilidad financiera serían tan dramáticas como para amenazar la existencia del capitalismo mismo.

El intento de los Estados Unidos, Gran Bretaña y otros gobiernos, de imponer una disciplina de mercado por medio de la restricción de la oferta de dinero (es decir, restringiendo la expansión del crédito) entre los años 1979 Y 1982, no sólo causó una miseria social y una destrucción económica considerables, sino que también amenazó con destruir el sistema bancario internacional. La restricción del crédito por el aumento de las tasas de interés en los Estados Unidos creó una situación en la que a algunos de los más grandes deudores (como los gobiernos mexicanos, argentino y brasileño) se les hizo extremadamente difícil pagar sus deudas o incluso pagar el interés adeudado. Cuando en 1982 el gobierno mexicano amenazó con dejar de pagar, precipitando así la llamada" crisis de la deuda" de los

355 Véase el libro de Samuel Brittan de ese título: Brittan (1977).
356 Véase por ejemplo Bonefeld y Burnham (1998).

ochenta, se hizo claro que el intento de eliminar la expansión del crédito amenazaba no sólo la supervivencia de los deudores sino también de los acreedores, en este caso, los bancos más importantes del mundo.

Se comprobó que era imposible de implementar el intento de precipitar la destrucción masiva de capital ficticio por medio políticas monetarias de dinero escaso. La reproducción del capital exigió una nueva y masiva expansión del crédito. El problema fue cómo proveer el crédito necesario para la reproducción del capital sin permitir que esta expansión crediticia socavara la disciplina necesaria para la explotación del trabajo. La solución intentada fue el llamado "ofertismo" de la década de los ochenta: la combinación de medidas para disciplinar el trabajo con una expansión del crédito sin precedentes.[357] Los peligros implicados en semejante desarrollo fueron señalados por ciertos críticos de esta "economía vudú" a mediados de la década del ochenta.[358] Aunque los críticos estaban en lo correcto al señalar la inestabilidad acarreada por la expansión de la deuda, el crac bursátil de 1987, sobre el cual habían advertido, simplemente incrementó las presiones sobre el crédito a fin de evitar una crisis peor. La respuesta de los gobiernos fue la misma: la expansión del crédito y la introducción de medidas para evitar a toda costa una destrucción masiva de capital ficticio.[359]

La respuesta a la recesión de principios de la década del noventa fue la misma respuesta "keynesiana", especialmente por parte de los gobiernos de los Estados Unidos y el Japón: reducir las tasas de interés para estimular el endeudamiento, crear dinero a través del crédito. En este caso, sin embargo, mucho del dinero prestado en los Estados Unidos (sobre la base de una tasa de interés del 3 por ciento fijada por la Reserva Federal),[360] no fue invertido en ese país sino en los mercados de dinero internacionales y especialmente en los así llamados mercados emergentes, donde podían ganarse altos beneficios. El más importante de estos mercados fue México, donde el flujo de capital en forma de dinero contribuyó a la apertura de un inmenso abismo entre la realidad del proceso de acumulación y su apariencia, el abismo que

---

357 Para una discusión acerca de esto, véanse Bonefeld (1995) y Bonefeld y Holloway (1995).

358 Véanse, por ejemplo, Kaufman (1986); Congdon (1988) y Magdoff y Sweezy (1988).

359 Véase Bonefeld, Brown y Burnham (1995: 66 - 68). "El crac no resultó en una disolución de la bolsa. Ésta se previno por medio de un gigantesco paquete de relación que incluía la rebaja de la tasa de interés, el relajamiento de los controles sobre la oferta de dinero y el apoyo financiero a los bancos y a otras instituciones financieras. El paquete de relación ayudó a sostener el boom basado en el crédito. El consejo de Samuel Brittan fue bien seguido: 'Cuando una caída está amenazando, necesitamos helicópteros que arrojen billetes desde el cielo. Esto significa políticas crediticias más fáciles y, si eso no es suficiente, una clase de mezcla entre tasas más bajas y gastos de gobierno más altos' [...] Hacia fines de la década de los ochenta, los préstamos bancarios en los Estados Unidos fueron más que duplicados y en el Japón aumentaron tres veces su nivel de principios de la década" (Harman, 1993: 15).

360 Para una discusión de esto véase, por ejemplo, Grant (1996).

se puso de manifiesto en la devaluación de su moneda en diciembre de 1994.[361]

El resultado del constante aplazamiento de la crisis por f medio de la expansión de la deuda ha sido una separación siempre creciente entre la acumulación productiva y la monetaria. El dinero ha sido expandido a una tasa mucho más rápida que el valor que representa. En otras palabras, a pesar de la reestructuración real del proceso productivo que ha tenido lugar aproximadamente durante los últimos 20 años, la supervivencia del capitalismo se basa en una expansión siempre creciente de la deuda. Pueden utilizarse muchas estadísticas para contar básicamente la misma historia. La deuda pública, por ejemplo, que ha sido el tema central del ataque monetarista contra el keynesianismo, continúa creciendo: la OCDE[362] calcula que la deuda pública neta de sus estados miembros se incrementó de un 21 % del producto bruto interno en 1978 al 42% en 1994.[363] La deuda neta de los gobiernos europeos creció desde menos del 25% del PBI en 1980 a más del 55% en 1994.[364] De acuerdo con los cálculos del FMI para los estados miembros del Grupo de los Siete, el crédito interno como proporción del PBI se elevó del 44,48% en 1955 al 104,54% en 1994. El mercado mundial de bonos (que está estrechamente ligado al financiamiento de los déficit presupuestarios gubernamentales) se triplicó entre 1986 y 1997.[365] El crecimiento de las transacciones monetarias mundiales ha sido mucho más rápido que el del comercio mundial: mientras que las transacciones anuales en el mercado londinense de eurodólares representó seis veces el valor del comercio mundial en 1979, en 1986 fue alrededor de 25 veces, y 18 veces el de la economía más grande del mundo.[366] Se intercambia diariamente mucho más de un billón de dólares en los mercados cambiarios del mundo, y esta cifra ha ido creciendo alrededor del 30 por ciento por año desde comienzos de la década del noventa. A finales de la del ochenta y en la del noventa, ha habido un ascenso masivo en la expansión de

[361] Grant (1996) se pregunta por qué el boom especulativo en los Estados Unidos no ha conducido a una recesión. La respuesta es, seguramente, que la crisis "mexicana" fue en parte el colapso de la burbuja norteamericana, como lo fueron luego las crisis del Este asiático, Rusia y Brasil. Para una discusión de la crisis mexicana véase Holloway (2000).

[362] OCDE: Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico.

[363] Financial Times, 31 de Octubre de 1994

[364] Final1cial Times, 16 de Enero de 1995. Y véase Walter (1993: 215): "Entre 1976 y mediados de 1987, la deuda agregada norteamericana ascendió desde 2,5 billones hasta cerca de 8 billones de dólares de los Estados Unidos, y la proporción de la deuda total sobre el PBI se incrementó del 136 al 178% [...] el endeudamiento del sector privado en el Japón ha ascendido sustancialmente en los últimos años: el de las compañías no financieras creció del 94% de PBI en 1975 al 135% en 1990; mientras que las de los particulares crecieron de un 45 a un 96 por ciento de los ingresos disponibles en el mismo período". Entre 1985 y 1997, el total de la deuda de los particulares en los Estados Unidos, como porcentaje del ingreso personal disponible, ascendió desde un poco más del 60 a casi el 85 por ciento (Fil1ancial Times, 2 de enero de 1998).

[365] Warburton (1999: 3). También: "El mercado mundial de bonos ha crecido desde menos de un billón de dólares de los Estados Unidos en 1970 a más de 23 billones de dólares de los Estados Unidos en 1997".

[366] Walter (1993: 197).

la deuda por medio de la titulización: el desarrollo de nuevas formas de propiedad en deudas, particularmente los así llamados" derivativos": los mercados derivados crecieron a una tasa de 140% por año desde 1986 hasta 1994.[367] En Wall Street, las proporciones entre precio y rendimiento de las acciones alcanzaron registros récord.[368]

La separación entre acumulación real y monetaria es crucial para la comprensión de la inestabilidad, la volatilidad, la fragilidad y la impredecibilidad del capitalismo de hoy. Dado que toda su estructura financiera se basa tan fuertemente en el crédito y la deuda, cualquier incumplimiento o amenaza de incumplimiento por parte de un gran deudor (como por ejemplo México) puede causar un gran trastorno en los mercados financieros: la urgencia con la que se reunió el paquete de ayuda internacional a comienzos de 1995 para apoyar la estabilidad de su moneda estaba en estrecha relación con el miedo de que el gobierno mexicano no pudiera cumplir con el pago de su deuda. En términos más generales, la autonomización de los mercados financieros apoyada por la no-destrucción del capital ficticio implica la posibilidad de crear instrumentos financieros cada vez más sofisticados de dudosa validez; e implica también el movimiento cada vez más rápido de cantidades crecientes de dinero en los mercados financieros del mundo y, por lo tanto, un cambio radical en las relaciones entre estados singulares y capital mundial.

Todo esto no significa que el colapso financiero sea inminente. Significa, sin embargo, que una inestabilidad financiera crónica se ha vuelto el rasgo central del capitalismo contemporáneo y que la posibilidad de un colapso financiero mundial se ha vuelto una característica estructural del capitalismo, aun en períodos de rápida acumulación.[369]

Esto tiene dos consecuencias cruciales para la comprensión de la crisis actual. En primer lugar, significa que los intentos de administrar la crisis por medios políticos adquieren una nueva importancia. A nivel tanto nacional como internacional, la confrontación con la insubordinación está orientada selectivamente. Como el gerente de banco que se enfrenta a malos deudores, los estados y las agencias internacionales como el FMI, el Banco Mundial y el Grupo de los Siete discriminan. Según su posición y las posibles consecuencias de la coerción abierta, tratan a los estados deudores con mayor o menor indulgencia. En todos los casos, la deuda se utiliza como un medio

[367] Véase Fondo Monetario Internacional (1995: 18).

[368] Para una discusión detallada de la expansión de la deuda en la década del noventa y los peligros de colapso financiero, véase Warburton (1999), Véase también Bonnet (2000), especialmente el capítulo 1.

[369] Lipietz plantea la cuestión llamativamente en términos de una "imagen que me ha estado persiguiendo desde que la crisis comenzó: la de un personaje de caricatura que cruza el borde de un precipicio y continúa caminando en el aire, Me parece que esto ilustra la posición de la economía mundial, que continúa trabajando 'sobre la base del crédito' mientras que la base efectiva del crecimiento de posguerra se ha desmoronado" (Lipietz, 1985: 5 a 7),

para la imposición de la disciplina social, de la subordinación a la lógica del capital, aunque no siempre con éxito.[370]

A pesar de todos los elogios que hacen al mercado las personas que operan y apoyan este tipo de administración de la deuda, ese proceso está muy lejos de ser la operación libre del mercado. Todo lo contrario: la administración de la deuda, que ahora desempeña un papel tan importante en el mundo, surge justamente porque la operación libre del mercado daría origen a tal nivel de confrontación social, a tal ola de insubordinación, que la supervivencia del capitalismo probablemente se volvería imposible. Lo que ha tomado su lugar es una confrontación administrada con la insubordinación, en la que los administradores de la deuda sólo toman las medidas que piensan que son social y políticamente factibles. El resultado es una crisis diferida, prolongada, fragmentada, en la que se evita la confrontación total, en la que todas las consecuencias de la crisis se sienten sólo en ciertos países y regiones mientras que otras continúan disfrutando de lo que se conoce como prosperidad. La incidencia de la crisis es siempre desigual en la medida en que algunos capitales o estados ganan de la intensificación del conflicto que conlleva la crisis, pero esta disparidad se intensifica como resultado del papel desempeñado por la administración de la deuda. Hay caídas drásticas en el nivel vida de algunas áreas, mientras que en otras se habla de la "economía de ricitos de oro" y de un "nuevo paradigma" en el que el problema de la crisis ha sido solucionado.

En el núcleo de esta administración de la crisis existe un problema para el capital. Existe sólo una confrontación parcial con la expansión de la deuda y, consecuentemente, con la insubordinación o no-subordinación que el capital necesita eliminar. A fin de desarrollarse con cierto grado de estabilidad, el capital necesita producir más y más plusvalor, necesita explotar al trabajo con mayor eficiencia, necesita eliminar la insubordinación y la no-subordinación que le impide hacerlo. La continua expansión de la deuda sugiere que no está teniendo éxito. A pesar de las confrontaciones parciales, la dependencia del capitalismo respecto de la deuda continúa creciendo. En parte, esto está estimulado de hecho por el proceso mismo de la administración de la deuda. Los deudores importantes (los grandes estados, las grandes compañías, los grandes bancos) aprenden por medio del proceso de administración que son "demasiado grandes para fracasar", que los estados y las agencias internacionales no pueden permitirles colapsar a causa de las consecuencias sociales y económicas que tal colapso podría acarrear. Consecuentemente, saben que no importa cuán "irresponsablemente" se comporten, no importa cuánto puedan endeudarse en el intento de maximizar sus ganancias a toda costa, el Estado o las

[370] En las universidades de México, por ejemplo, tenemos la experiencia directa del modo en que se utiliza la deuda para imponer la disciplina social y también del modo en que el resultado de tal acción da origen a una nueva ola de insubordinación social.

agencias internacionales los rescatarán. El intento de imponer la disciplina del mercado termina socavando esta disciplina. Éste es el así llamado problema del "riesgo moral" que está ahora en el núcleo de la administración de la deuda.

En segundo lugar, la crisis, por el hecho de ser administrada, se vuelve más impredecible, no menos. Sería completamente erróneo pensar que" administración de la crisis" significa que la tienen bajo control. Mientras que en los tiempos de Marx el desarrollo de una crisis seguía un modelo más o menos previsible, actualmente no es tan sencillo. La expansión del crédito y el ascenso en la importancia relativa de la forma dinero del capital, que es inseparable de esa expansión, significan que existe un enorme incremento en la velocidad y volumen de los movimientos de capital. En lugar de que el carácter impredecible del capital sea superado, la expansión y la administración del crédito hacen que la crisis esté crecientemente mediada por el movimiento rápido y volátil del dinero. De aquí las series de crisis financieras que han golpeado al mundo durante los últimos veinte años: la crisis de la deuda de 1982, el crac de la bolsa en 1987, las crisis de ahorro y préstamo, de los bonos basura y los escándalos de finales de la década de los ochenta y principios de los noventa, la del tequila de 1994/1995, la del sudeste asiático de 1997/1998, la crisis del rubIo de 1998, la del samba de 1998/1999, la del tango del 2000, la reciente crisis argentina de 2001/2002. En cada uno de estos casos, los administradores han tenido éxito en restringir el impacto de la crisis, normalmente con terribles consecuencias para los afectados, pero en cada uno de ellos ha habido riesgo "sistémico" de una crisis financiera mundial.

Cuanto más aumenta la separación entre la acumulación real y la monetaria, mayor es la brecha entre la subordinación real de la vida conseguida y la subordinación demandada por la voracidad del capital. El capital, a fin de sobrevivir, se hace cada vez más exigente. "¡Arrodíllense, arrodíllense! ¡Póstrense! ¡Vendan hasta la última gota de dignidad que poseen!", es la consigna del capital contemporáneo. La tendencia del capital a subordinar cada aspecto de la vida con creciente intensidad es la esencia del neoliberalismo. El neoliberalismo es el intento de resolver la crisis a partir de la acentuación y el reordenamiento de la subordinación. La separación de sujeto y objeto (la deshumanización del sujeto) se lleva hacia nuevos extremos por medio de la extensión del comando-a-través-del-dinero. Así como en el siglo dieciocho el capital estableció su dominio por medio del cercamiento de la tierra (es decir, la separación de las personas de la tierra), ahora el capital está tratando de superar su crisis por medio del cercamiento de cada vez más áreas de la actividad social, imponiendo el dominio del dinero donde previamente la subordinación era indirecta. La mercantilización de las tierras, la mercantilización creciente del cuidado de la salud y la educación, la extensión del concepto de propiedad hasta incluir

el software y los genes, la reducción de la provisión de asistencia social en aquellos países donde existía, el incremento del estrés en el trabajo: todas estas son medidas que intentan extender y potenciar la subordinación, que trazan nuevas áreas y dicen "estos espacios ahora están sujetos al dominio directo del capital, del dinero". Del mismo modo en que los cercamientos del siglo dieciocho significaron que la conducta que era asunto de cada uno se volviera conducta-contra-el capital, conducta a ser penada por la ley y la pobreza, así los cercamientos actuales significan que la conducta previamente considerada normal comienza a aparecer como una amenaza para el capital. De tal manera, por ejemplo, el deseo de los indígenas de Chiapas de mantener sus modelos tradicionales de vida entran en conflicto con la extensión de la propiedad hasta incluir el desarrollo genético; en las universidades se vuelve más difícil para los estudiantes o los profesores trabajar sobre temas como Platón o Aristóteles, porque este tipo de estudios no se consideran compatibles con la tendencia del capital a subordinar cada vez más el trabajo intelectual a sus necesidades; el simple placer de jugar con niños o celebrar cumpleaños se vuelve más difícil de mantener de cara al aumento del estrés en el trabajo. El capital nos dice de múltiples maneras que dobleguemos nuestras vidas cada vez más a sus dictados (a la operación de la ley del valor); nuestras faltas de subordinación se vuelven cada vez más un punto de conflicto que debe ser penado con la pobreza o por algo peor. "¡Arrodíllense, arrodíllense, arrodíllense!"[371], grita el capital. En vano: no es suficiente.

En la década del treinta Paul Matico se refirió a la "crisis permanente" del capitalismo[372]: podría parecer que estamos en una situación similar, en una prolongada crisis que no está resuelta. La afirmación de Matico fue demasiado optimista: aquella crisis no fue permanente, fue resuelta por medio del sacrificio de más de treinta millones de personas. Resultado aterrador.

Y sin embargo, no existe nada prefijado con relación a la crisis. Somos la crisis, nosotros-los-que-gritamos en las calles, en el campo, en las fábricas, en las oficinas, en nuestros hogares; nosotros, los insubordinados que decimos "¡No! ¡Ya basta! Es suficiente de sus estúpidos juegos de poder, suficiente de su estúpida explotación, suficiente de su juego estúpido de soldados y jefes". Nosotros, que no explotamos y no queremos explotar, nosotros que no tenemos poder y no queremos tenerlo, nosotros que todavía queremos vivir una vida humana, nosotros que somos los sin rostro y sin voz: nosotros somos la crisis del capitalismo. La teoría de la crisis no sólo es una teoría del miedo sino también una teoría de la esperanza.

[371] Véase Peláez y Holloway (1992).
[372] Véase Mattick (1978), originalmente publicado en 1934.

Capítulo 11
¿Revolución?

I

Si la crisis expresa la des-articulación extrema de las relaciones sociales, entonces la revolución debe entenderse, en primer lugar, como la intensificación de la crisis.

Esto implica un rechazo de dos maneras distintas de comprender la crisis. En primer lugar, el rechazo del concepto tradicional de crisis como una oportunidad para la revolución. Este concepto es compartido por marxistas de muchas perspectivas distintas. El argumento sostiene que cuando se produzca la gran crisis del capitalismo será el momento en el que la revolución se vuelva posible: la crisis económica conducirá a una intensificación de la lucha de clases y ésta, si está guiada por una organización revolucionaria efectiva, puede llevar a la revolución. Este enfoque ve a la crisis como algo distinto de la lucha de clases en vez de veda como lucha de clases, como un punto crítico en la lucha de clases, como el momento en el cual la repulsión mutua del capital y del antitrabajo (humanidad) obliga al capital a reestructurar su comando o a perder el control.

En segundo lugar, este enfoque rechaza la visión de que la crisis del capital puede considerarse equivalente a su reestructuración. Esta perspectiva considera a la crisis como algo funcional al capital como una "destrucción creativa" (para utilizar la expresión de Schumpeter) que destruye los capitales ineficientes e impone disciplina entre los trabajadores.[373] Así la crisis de un modelo económico o de un paradigma de dominio conduce automáticamente al establecimiento de otro nuevo. Nuestro argumento, en cambio, es que una crisis está, esencialmente, abierta. La crisis puede, efectivamente, llevar a una reestructuración del capital y al establecimiento de un nuevo modelo de dominación, pero puede no hacerlo. Identificar la crisis con una reestructuración implica cerrar la posibilidad del mundo, excluir la ruptura definitiva del capital. Identificar la crisis con la reestructuración es también estar ciego a la inmensa lucha que siempre ha implicado la transición del capital desde su crisis hasta su reestructuración.

La crisis es, más bien, la desintegración de las relaciones sociales del capitalismo. Nunca puede suponerse de antemano que el capital tendrá éxito en recomponerlas. Para el capital, la crisis implica un *salto mortale*, un salto sin garantías de aterrizaje seguro. La nuestra es una lucha contra la

[373] Esta es la perspectiva compartida por Negri (1988b), por Hardt y Negri (2000) y por la mayoría de los defensores de la teoría de la regulación.

reestructuración del capital, una lucha por intensificar la desintegración del capitalismo.

II

La fuerza motriz de la crisis es el impulso hacia la libertad, la fuga recíproca del capital y del anti-trabajo, la repulsión mutua del capital y de la humanidad. El primer momento de la revolución es puramente negativo.

Del lado del capital, el impulso hacia la libertad implica vomitar a los nauseabundos trabajadores, la búsqueda insaciable del sueño del alquimista de hacer dinero a partir del dinero, la violencia sin descanso y sin fin del crédito y de la deuda.

Del lado del anti-capital, la fuga es en primer lugar negativa, es el rechazo de la dominación, la destrucción y el sabotaje de los instrumentos de dominación (la maquinaria, por ejemplo), es un huir de la dominación, el nomadismo, el éxodo, la deserción.[374] Las personas tienen millones de maneras de decir no. La fuerza conductora no sólo es la insubordinación, el rechazo militante y abierto al capital, sino también la no-subordinación, la reluctancia menos perceptible y más confusa a conformarse: Algunas veces el no se manifiesta de manera tan personal (tiñéndose el cabello de verde, suicidándose, enloqueciendo) que parece ser incapaz de tener cualquier resonancia política. A menudo el no es violento o bárbaro (el vandalismo, el *hooliganismo*, el terrorismo): las depredaciones del capitalismo son tan intensas que provocan un grito-contra, un no que está casi completamente desprovisto de potencial emancipatorio, un no tan desnudo que meramente reproduce aquello contra lo que se grita. El desarrollo actual del capitalismo es tan terrorífico que provoca una respuesta terrorista, es tan anti-humano que provoca una respuesta igualmente anti-humana, respuesta que, aunque bastante comprensible, meramente reproduce las relaciones de poder que busca destruir. Y aún así ése es el punto de partida: no un considerado rechazo al capitalismo como modo de organización, no la construcción militante de alternativas al capitalismo. Ambos llegan más tarde (o pueden hacerlo). El punto de partida es el grito, el peligroso y a menudo bárbaro[375] *no*.

III

La supervivencia del capitalismo depende de la recaptura de los que se fugan. Las trabajadoras y los trabajadores deben trabajar y producir valor.

[374] Véase la discusión sobre "el nomadismo, el éxodo, la deserción" en Hardt y Negri (2000: 210 y ss.).

[375] Hardt y Negri (2000: 215 y ss.), discuten el concepto de Benjamin de los nuevos bárbaros. "Los nuevos bárbaros destruyen con una violencia afirmativa y trazan nuevos caminos de vida por medio de su propia existencia material". Puede ser que sea así, al menos en algunos casos, pero comenzamos a partir del supuesto de que la destrucción es puramente negativa.

El capitalismo debe explotarlos. Sin eso, no habría capitalismo. Sin eso, el capital como un todo quedaría en la misma posición que el infortunado señor Peel:

"El señor Peel [...] llevó consigo de Inglaterra al río Swan, en Nueva Holanda[376], medios de subsistencia y de producción por un importe de 50.000. El señor Peel era tan previsor que trasladó además 3.000 personas pertenecientes a la clase obrera: hombres, mujeres y niños. Una vez que hubieron arribado al lugar de destino, sin embargo, 'el señor Peel se quedó sin un sirviente que le tendiera la cama o que le trajera agua del río'. ¡Infortunado señor Peel, que todo lo había previsto, menos la exportación de las relaciones de producción inglesas al río Swan!".[377]

El señor Peel dejó de ser capitalista (y su dinero dejó de ser capital) simplemente porque los trabajadores huyeron. En la Australia occidental de ese período, no existían las condiciones para forzarlos a vender su fuerza de trabajo al capital. Dado que había tierras disponibles, los trabajadores no fueron separados de los medios del hacer. La exportación de capital del señor Peel se convirtió en una huida al vacío. Su incapacidad para reunirse con el trabajo alienado significó que había dejado de dominar.

La re captura de los trabajadores que huyen depende de la doble naturaleza de su libertad. No sólo son libres de vender su fuerza de trabajo, sino que son libres en el sentido de que carecen de acceso a los medios del hacer. La respuesta al problema del señor Peel, en Australia occidental como en cualquier otra parte, es separar a los trabajadores de los medios del hacer a través del encierro. Las personas deben ser privadas de su libertad de hacer lo que quieren: la libertad es encerrada gradualmente, es cercada. Esto se logra con el establecimiento de la propiedad, la apropiación de la tierra y de otros medios de vivir y hacer, de manera tal que al final las personas no tienen más opción que elegir libremente ser explotados por el señor Peel y sus semejantes.

La propiedad es el medio por el cual la libertad se reconcilia con la dominación. El encierro es la forma de compulsión compatible con la libertad. Puedes vivir donde quieras siempre que, por supuesto, no sea en la propiedad de otros; puedes hacer lo que quieras siempre que, por supuesto, esto no implique usar la propiedad de otros. Si no tienes acceso a los medios del hacer, porque todos los medios del hacer son propiedad de otros, entonces por supuesto eres libre de ir y ofrecer a la venta tu fuerza de trabajo a esos otros a fin de sobrevivir. Esto no significa que los propietarios de los medios del hacer estén obligados a comprar tu fuerza de trabajo porque, por supuesto, tienen la libertad de usar su propiedad como quieran. La propiedad restringe la fuga de aquellos que no la tienen, pero no hace nada en absoluto para restringir la fuga de los que son dueños de la

[376] *N. del T.:* Nueva Holanda era el nombre que recibían, hasta el siglo XIX, las costas australianas.
[377] Marx (1990: 957).

propiedad. Muy posiblemente, cuando los trabajadores (o sus descendientes) finalmente regresaron con la gorra en la mano a pedirle al señor Peel (o a sus descendientes) un empleo, se encontraron con que él ya había invertido su dinero en alguna otra parte del mundo donde tuviera menos problemas en convertirlo en capital.

La fórmula básica para recuperar a los que huyen del trabajo alienado es la propiedad. Los que no quieren trabajar son enteramente libres de hacer lo que deseen; pero, desde el momento en que los medios del hacer están encerrados por la propiedad, es muy probable que los que no quieran trabajar se mueran de hambre a menos que cambien de actitud y vendan su fuerza de trabajo (su única propiedad) a los poseedores de los medios del hacer, regresando así al trabajo alienado del que habían huido. Encerrados, pueden intentar escapar robando, pero se arriesgan a estar aún más encerrados por los mecanismos del sistema judicial. En algunos países, pueden intentar escapar recurriendo al sistema de seguridad social o de asistencia pública que, de una manera general, evitan que las personas se mueran de hambre en las calles; pero estos sistemas están cada vez más diseñados para devolver a los que huyen al mercado laboral. Pueden intentar escapar pidiendo prestado, pero pocos prestamistas prestarán su dinero a los que no estén utilizando su fuerza de trabajo como propiedad para ser vendida en el mercado, e incluso si tienen éxito con el préstamo, los cobradores de la deuda pronto golpearán a sus puertas. En algunos casos, los que huyen establecen sus propios negocios o incluso forman cooperativas pero, en los relativamente pocos casos en que sobreviven, lo hacen subordinándose a la disciplina del mercado, integrándose a las formas de conducta de las cuales huyeron. El sistema de propiedad es como un laberinto sin salida: todos los caminos conducen a la recaptura. Con el tiempo, las paredes del laberinto penetran en la persona atrapada. Las limitaciones externas se convierten en definiciones internas, en autodefiniciones, en identificación, en la asunción de roles, en la adopción de categorías que toman la existencia de las paredes de forma tan segura que se vuelven invisibles.[378] Pero nunca de manera completa.

El capital no está encerrado de la misma manera. Por el contrario, la propiedad es su pasaporte para el movimiento. La propiedad puede convertirse en dinero y el dinero puede moverse con facilidad. La restricción de la fuga del capital se da por medio de crisis periódicas mediadas a través del movimiento del mercado, por medio de la atracción relativa de diferentes oportunidades de inversión. Es sobre todo la crisis lo que fuerza al capital, que huye del trabajo alienado no subordinado, a enfrentar a ese trabajo y asumir su tarea de explotación. La confrontación

[378] La internalización del encierro, que aquí se ha discutido en términos del fetichismo, es analizada por Foucault como el paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad del control, y tanto por Foucault como por Hardt y Negri como biopoder.

con el trabajo alienado es una confrontación con el antitrabajo, con el trabajo alienado que huye del trabajo alienado. La confrontación implica la explotación siempre más intensa de aquellos trabajadores que libremente han elegido ser explotados y el encierro siempre más profundo de todos los medios de vivir y de hacer que, si no estuvieran encerrados, podrían estimular la fuga y la no-subordinación de los trabajadores. He ahí las tendencias gemelas del capitalismo contemporáneo: la intensificación del trabajo alienado por medio de la introducción de nuevas tecnologías y nuevas prácticas laborales y la extensión simultánea de la propiedad para encerrar cada vez más áreas (genes, software, tierra). Cuanto más las personas repelen el capital, más forzado se ve él a remodelar a las personas a su propia imagen. Cuanto más frenéticamente el capital huye de la no-subordinación ("globalización", en otras palabras), más violentamente tiene que subordinar.

El capital se vuelve cada vez más repulsivo. Cada vez más nos impulsa a huir. Pero la huida parece no tener esperanza, a menos que sea algo más que una huida. El grito de rechazo debe ser también una reafirmación del hacer, una emancipación del poder-hacer.

IV

Para desprenderse del capital no es suficiente huir. No es suficiente gritar. La negatividad, nuestro rechazo del capital, es el punto de partida crucial tanto teórica como prácticamente. Pero el capital recupera con facilidad un mero rechazo que se topa con el control, por el capital, de los medios de producción, de los medios del hacer, de los medios de vivir. Para que crezca la fuerza del grito debe haber una recuperación del hacer, un desarrollo del poder-hacer. Esto implica volver a tomar los medios del hacer.[379] Debemos comprender la revolución como algo más que la intensificación o la desarticulación de las relaciones sociales.

El poder-hacer ya está implícito en el grito. La huida rara vez es una mera huida, rara vez el no es sólo un no. Como mínimo, el grito es extático: en su rechazo de lo que existe proyecta alguna idea de lo que podría existir en su lugar. Las luchas rara vez son exclusivamente luchas-contra. La experiencia de la lucha compartida ya implica el desarrollo de relaciones entre las personas que son diferentes en calidad respecto de las relaciones sociales del capitalismo. Existe mucha evidencia de que para las personas que están involucradas en huelgas o luchas similares, a menudo el resultado más importante no es el cumplimiento de las exigencias inmediatas sino el

[379] Véase Hardt y Negri (2000): "Este rechazo ciertamente es el comienzo de la política liberadora, pero es sólo el comienzo. El rechazo en sí mismo es vacío [...] Nuestras líneas de fuga, nuestros éxodos, deben ser constituyentes y crear una alternativa real. Más allá del simple rechazo, o como parte de ese rechazo, necesitamos también construir un nuevo modo de vida y, sobre todo, una nueva comunidad".

desarrollo de una comunidad de lucha, de un hacer colectivo caracterizado por su oposición a las formas capitalistas de las relaciones sociales.[380] La barbarie no es tan simplemente negativa como lo sugiere la dicotomía clásica entre socialismo y barbarie. La lucha implica la reafirmación del hacer social, la recuperación del poder-hacer.

Pero la recuperación del poder-hacer o la re afirmación del hacer todavía está limitada por el monopolio del capital sobre los medios del hacer. Los medios del hacer deben ser reapropiados. Pero, ¿qué significa eso?

La apropiación de los medios de producción por parte de la clase trabajadora siempre ha sido considerada como un elemento central de los programas para una transición al comunismo. En la tradición de la corriente principal de pensamiento comunista, esto se ha entendido como la apropiación por parte del Estado de las fábricas más grandes, como la posesión por parte del Estado de por lo menos los" altos mandos" de la economía. En la práctica de la Unión Soviética y de otros países" comunistas", esto tuvo poco efecto en la transformación del hacer mismo o en lograr que los hacedores mismos tuvieran la responsabilidad del hacer. El término "medios de producción" generalmente ha sido evitado aquí precisamente porque invoca imágenes difíciles de disociar de esa tradición. Sin embargo, el problema sigue estando: si los medios del hacer son controlados por el capital, entonces cualquier fuga respecto del capital se enfrenta con la necesidad de sobrevivir, con la necesidad de hacer en un mundo en el que no controlamos los medios del hacer. En tanto los medios del hacer estén en manos de los capitalistas, el hacer será roto y vuelto contra sí mismo. Los expropiadores efectivamente deben ser expropiados.[381]

Pensar en términos de propiedad es, sin embargo, plantear todavía el problema en términos fetichizados. "Propiedad" es un sustantivo utilizado para describir y ocultar un proceso activo de separación. La sustancia del dominio capitalista no es una relación establecida entre una persona y una cosa (propiedad), sino más bien un proceso activo de separamos respecto de los medios del hacer. Para nosotros, el hecho de que esta separación sea constantemente repetida no convierte el sustantivo en un verbo. El hecho de que se convierta en una separación habitual de ninguna manera la transforma en natural, así como el hecho de que un hombre habitualmente golpee a su esposa no lo hace algo normal, ni muta el verbo" golpear" en un sustantivo o en un hecho dado. Pensar en la propiedad como en un sustantivo, como en una cosa, es aceptar los términos de la dominación. Tampoco podemos comenzar a partir de los medios de producción, porque

[380] Véase, por ejemplo, el detallado análisis de Stratman (s.d.).

[381] Véase Marx (1990: 953): "La concentración de los medios de producción y la socialización del trabajo alcanzan un punto en el que son incompatibles con la corteza capitalista. Se la hace saltar… Suena la hora postrera de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados".

la distinción entre producción y hacer es en sí misma un resultado de la separación; ni siquiera podemos comenzar desde los medios del hacer, porque la separación misma de los medios del hacer respecto del hacer es resultado de la ruptura del hacer. El problema no es que los medios de producción sean propiedad del capitalista; o más bien, decir que los medios de producción son propiedad del capitalista es meramente un eufemismo que oculta el hecho de que cada día el capital rompe activamente nuestro hacer, nos quita lo que hemos hecho, rompe el flujo social del hacer que es la condición previa de nuestro hacer. Nuestra lucha, entonces, no es la lucha por hacer nuestra la propiedad de los medios de producción sino por disolver tanto la propiedad como los medios de producción: recuperar, o mejor aún, crear la socialidad consciente y confiada del flujo social del hacer. El capital domina fetichizando, alienando lo hecho respecto del hacer y del hacedor y diciendo: "esto que está hecho es una cosa y es mía". No puede considerarse el expropiar al expropiador como la recuperación de una cosa sino más bien como la disolución de la cosificación de lo hecho, su (re)integración en el flujo social del hacer.

El capital es el movimiento de separar, de fetichizar, el movimiento de negar el movimiento. La revolución es el movimiento contra la separación, contra la fetichización, contra la negación del movimiento. El capital es la negación del flujo social del hacer, el comunismo es el movimiento social del hacer contra su propia negación. Bajo el capitalismo, el hacer existe en el modo de ser negado. El hacer existe corno cosas hechas, corno formas establecidas de relaciones sociales, corno capital, dinero, Estado, corno las espeluznantes perversiones del hacer pasado. El trabajo muerto domina al hacer vivo y lo pervierte en la forma grotesca del trabajo vivo. Esta es una contradicción explosiva en los términos: vivir implica apertura, creatividad, mientras que el trabajo alienado implica encierro, pre-definición. El comunismo es el movimiento de esta contradicción, el movimiento del vivir contra el trabajo alienado. El comunismo es el movimiento de lo que existe en el modo de ser negado.[382]

El movimiento del hacer es un movimiento contra la negación de su socialidad. En esto la memoria juega una parte importante, es el comunal reunir la experiencia del movimiento colectivo y la oposición a su fragmentación.[383] El movimiento de la socialidad del hacer implica formas sociales o comunales de organización. "El consejo obrero es la superación político-económica de la cosificación capitalista", corno señala Lukács[384]. No puede, sin embargo, ser a su vez una cuestión de reificación de los consejos obreros o del soviet corno un modelo fijo: cada fase de la lucha

[382] "Para nosotros, el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal que haya de sujetarse a la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual" Marx y Engels (1985: 37).
[383] Sobre este punto véase Tischler (2000).
[384] Lukács (1985: 87).

desarrolla sus propias formas de organización comunal. Es claro, por ejemplo, que Internet está permitiendo la creación de nuevos mosaicos en la formación de la lucha colectiva.[385] Lo importante es tejer o volver a tejer los fragmentos de la socialidad del hacer y crear formas sociales de articular ese hacer sobre una base distinta de la del valor.

El movimiento del comunismo es anti-heroico. Los héroes se mantienen apartados de la comunidad, atraen hacia sí mismos la fuerza comunal de la acción. La tradición revolucionaria está repleta de héroes, personas que se han sacrificado por la revolución, personas (en su mayor parte, debemos admitido, hombres jóvenes) que han abandonado a sus esposas, a sus hijos, a sus amigos, para dedicarse desinteresada mente a cambiar el mundo, enfrentando privaciones y peligros físicos, a menudo hasta enfrentando la tortura y la muerte. Nadie negaría la importancia de tales figuras, y sin embargo, hay algo muy contradictorio en la idea de una revolución heroica o incluso en la del héroe revolucionario. El objetivo de la revolución es la transformación de la vida común, cotidiana y es ciertamente de esa vida común y ordinaria que la revolución debe surgir. La idea de revolución comunista es crear una sociedad en la que no seamos conducidos, en la que todos asumamos la responsabilidad, por lo tanto nuestro pensamiento y nuestras tradiciones deben moverse en términos de no-líderes, no-héroes. La militancia no puede ser el eje del pensamiento revolucionario aunque, ciertamente, el trabajo de los "militantes" es crucial para cualquier forma de organización. La revolución sólo es concebible si comenzamos a partir del supuesto de que ser un revolucionario es un asunto muy común, muy habitual, de que todos somos revolucionarios aunque en formas muy contradictorias, fetichizadas, reprimidas (pero incluso los héroes de la tradición revolucionaria también fueron contradictorios, fetichizados y reprimidos de diversas maneras). El grito, el No, el rechazo que es parte integral de vivir en una sociedad capitalista: ésta es la fuente del movimiento revolucionario. El entrelazamiento de la amistad, del amor, de la camaradería, de la comunalidad ante la reducción de las relaciones sociales al intercambio de mercancías: ese es el movimiento material del comunismo. Los no-subordinados son los anti-héroes de la revolución. Este no es, ciertamente, un llamado a ser pasivo sino más bien a tornar corno principio central de la organización revolucionaria la idea zapatista de que somos los comunes-por-lo-tanto-rebeldes.

La revolución es el "retorno de lo reprimido". "El retorno de lo reprimido da forma a la historia prohibida y subterránea de la civilización".[386] Marcuse está hablando aquí del movimiento del principio de placer contra el principio de realidad, pero su afirmación tiene una validez general. El comunismo, dijimos, es el movimiento de lo que existe en el modo de ser

[385] Véase Cleaver (1998).
[386] Marcuse (1986: 31).

negado. El comunismo, entonces, es el retorno de lo reprimido, la rebelión contra el fetichismo. Comenzar a teorizar a partir de la militancia es algo similar a la psicología pre-freudiana, que se concentra en los síntomas manifiestos en lugar de concentrarse en lo que existe en un estado de represión subterránea, en el modo de ser negado. Ésta es seguramente la importancia política de una teoría del fetichismo, el hecho de que comienza a partir de la fuerza de lo negado y de la revuelta contra el proceso de negación.

Lo que existe en el modo de ser negado no es sólo un proyecto: existe. Existe como la creatividad de la que depende el capital. Existe como la sangre viviente que es el único alimento del vampiro capitalista. Existe como negación, como no-identidad. Existe como repugnancia, como fuga respecto de la dominación, como la sustancia de la crisis capitalista, de manera muy similar a como, en la teoría freudiana, lo reprimido es la sustancia de la neurosis. Existe como la fuerza conductora de la explosión de la deuda. Existe como la socialidad de la que depende la propiedad privada (la negación de esa socialidad), como la intensa socialidad de producción encubierta por la corteza de la propiedad privada, pero que hace que la defensa de ésta sea cada vez más grotesca. Existe como el movimiento de anti-fetichización, como la crisis de las formas fetichizadas. Existe, por lo tanto, como la crisis del movimiento obrero mismo, como la crisis de sus formas organizacionales y de sus ideas recibidas. Existe como la crisis de la identidad de la clase trabajadora, de la que este libro es sin duda una expresión. La fuerza de lo que existe en el modo de ser negado es la crisis de toda identidad, la del capital y la del trabajo alienado. Como tal debe ser bienvenida: la nuestra no es la lucha por establecer una nueva identidad o una nueva composición sino por intensificar una anti-identidad. La crisis de la identidad es una liberación de las certezas: de las del capital pero, igualmente, de las certezas del trabajo alienado. La crisis del marxismo es su liberación respecto de los dogmatismos; la crisis del sujeto revolucionario es su liberación respecto del saber. Lo que existe en el modo de ser negado existe como incertidumbre creativa contra-en-y-más-allá-de un mundo cerrado, pre-determinado.

V

La política revolucionaria (o mejor dicho, la anti-política) es la afirmación explícita de lo negado en toda su infinita riqueza. "Dignidad" es la palabra que los zapatistas[387] utilizan para hablar de esta afirmación, queriendo significar con ella no sólo el objetivo de crear una sociedad basada en el

[387] Y antes que ellos, Ernst Bloch (1961).

reconocimiento mutuo de la dignidad y de las dignidades humanas, sino el reconocimiento ahora, como un principio guía de la organización y de la acción, de la dignidad humana que ya existe en la forma de ser negado, en la lucha contra su propia negación. La dignidad es la auto-afirmación de los reprimidos y de lo reprimido, la afirmación del poder-hacer en toda su multiplicidad y en toda su unidad. El movimiento de dignidad incluye una enorme diversidad de luchas contra la opresión, muchas de las cuales (o la mayoría) ni siquiera parecen luchas; pero esto no implica un enfoque de micra-políticas, simplemente porque esta riqueza caótica de luchas es una sola lucha por emancipar el poder-hacer, por liberar el hacer humano del capital. Más que una política es una anti-política simplemente porque se mueve contra y más allá de la fragmentación del hacer que el término "política" implica, con su connotación de orientación hacia el Estado y de distinción entre lo público y lo privado.

La lucha de lo que existe en la forma de ser negado es inevitablemente tanto negativa como positiva, es tanto grito como hacer: negativa porque su afirmación sólo puede tener lugar contra su propia negación y positiva porque es la afirmación de lo que existe, aunque sea en la forma de ser negado. La anti-política no puede ser, por lo tanto, sólo cuestión de hacer de manera positiva "nuestra propia cosa" porque "nuestra propia cosa" es inevitablemente negativa, oposicional. Sin embargo, tampoco puede ser sólo negativa: las acciones puramente negativas pueden ser catárticas, pero no hacen nada por superar la separación en la que se basa el dominio capitalista. Para superar esa separación, las acciones deben de alguna forma apuntar-más-allá, deben afirmar maneras alternativas de hacer: las huelgas que no sólo retiran el trabajo alienado sino que apuntan a formas alternativas del hacer (proporcionando transporte libre o un tipo diferente de cuidado de la salud); las protestas universitarias que no sólo cierran la universidad sino que sugieren una experiencia de estudio diferente; las ocupaciones de edificios que los convierten en centros sociales, en centros para un tipo diferente de acción política; las luchas revolucionarias que no sólo tratan de derrotar al gobierno sino de transformar la experiencia de la vida social.

La acción meramente negativa se enfrenta inevitablemente con el capital en sus propios términos, yen los términos del capital siempre perderemos, incluso cuando ganemos. El problema de la lucha armada, por ejemplo, es que acepta desde el comienzo que es necesario adoptar los métodos del enemigo a fin de vencer lo, pero incluso en el improbable caso de la victoria militar, las que han triunfado son las relaciones sociales capitalistas. Y sin embargo, ¿cómo se defiende uno de un robo a mano armada (capital) sin estar armado? El problema de la lucha es desplazarse hacia una dimensión diferente de la del capital, no comprometerse con el capital en sus propios términos sino avanzar hacia modos en los que el capital no

pueda siquiera existir: romper la identidad, romper la homogeneización del tiempo. Esto significa ver la lucha como un proceso de experimento siempre renovado, como creativa, como negando la fría mano de la Tradición, como moviéndose constantemente un paso más allá de la absorbente identificación que impone el capitalismo. No puede haber recetas para la organización revolucionaria simplemente porque la organización revolucionaria es una anti-receta.

Esto implica un concepto no-instrumental de la revolución. La tradición del marxismo ortodoxo, más claramente la tradición leninista, concibe a la revolución instrumentalmente, corno un medio para un fin. El problema de este enfoque es que subordina la infinita riqueza de la lucha, que es importante precisamente porque es una lucha por una riqueza infinita, al simple objetivo de tomar el poder. Al hacerla, inevitablemente reproduce el poder-sobre (la subordinación de las luchas a la Lucha) y asegura la continuidad en lugar de la ruptura buscada. El instrumentalismo significa enfrentarse con el capital en sus propios términos, aceptando que nuestro propio mundo puede llegar a existir sólo después de la revolución. Pero los términos del capital no son simplemente algo determinado, son un proceso activo de separación. Es absurdo, por ejemplo, pensar que la lucha contra la separación del hacer puede darse por medio del Estado, dado que la existencia misma del Estado como forma de las relaciones sociales es una separación activa del hacer. Luchar por medio del Estado es verse implicado en el proceso activo de derrotarse a sí mismo.

¿Cómo, entonces, impedimos el proceso de fetichización, la ruptura del hacer, la separación entre el hacer y lo hecho? Sin duda, es erróneo pensar en términos de un proceso continuo de construcción de la organización. Ciertamente debe haber una acumulación de prácticas de auto-organización oposicional, pero esto no debería concebirse como una acumulación lineal sino como una ruptura acumulativa de lo lineal.[388] Piensa en discontinuidades en lugar de continuidad, destellos de luz que iluminan el cielo y horadan las formas capitalistas de las relaciones sociales,[389] mostrándolas como lo que son: una lucha cotidianamente repetida y nunca pre-determinada por romper nuestro hacer y rompernos a nosotros, una lucha cotidianamente repetida por hacer que lo anormal parezca normal y lo evitable, inevitable. Piensa en una anti-política de eventos en lugar de una política de la organización. O mejor aún: piensa en la organización no en términos de ser sino en términos del hacer. Los eventos no se dan espontáneamente. Como las fiestas, exigen trabajo y preparación: aquí es crucial el trabajo de los "militantes" dedicados. Pero el objetivo no es

[388] El movimiento del comunismo no es un progreso lineal sino un "duro y peligroso viaje, un sufrir, un vagabundear, un salirse del camino, un buscar la tierra natal oculta, un movimiento repleto de interrupciones trágicas, hirviente, entrecortado por saltos, erupciones, promesas solitarias, abrumado de manera discontinua por la conciencia de la luz" (Bloch 1964, 2: 29).
[389] Benjamin (1973).

reproducir y expandir la casta de militantes (la organización) sino "abrir de un estallido el *continuum* de la historia".[390] El cambio de una política de organización a una política de eventos ya está teniendo lugar: mayo de 1968, por supuesto, el colapso de los regímenes de Europa del Este también; más recientemente, el desarrollo de la rebelión zapatista, por toda su formalidad organizacional, ha sido un movimiento por medio de eventos[391] y la ola de demostraciones contra el neoliberalismo (Seattle, Davos, Washington, Praga, etc.) está, obviamente, centrada en eventos. En el mejor de los casos, tales eventos son destellos contra el fetichismo, festivales de los no subordinados, carnavales de los oprimidos, explosiones del principio de placer, intimaciones del *nunc stans*.[392] Porque la revolución es la unificación explícita de constitución y existencia,[393] la superación de la separación del *es* y el *no es*, el fin de la dominación del trabajo muerto sobre el hacer vivo, la disolución de la identidad.[394]

Entonces, ¿cómo cambiamos el mundo sin tomar el poder?

Al final del libro, como al comienzo, no lo sabemos. Los leninistas lo saben, o solían saberlo. Nosotros no. El cambio revolucionario es más desesperadamente urgente que nunca, pero ya no sabemos qué significa "revolución". Cuando nos preguntan, tendemos a toser y a farfullar y tratamos de cambiar de tema. Nuestro no-saber es, en parte, el no saber de aquellos que están históricamente perdidos: el saber de los revolucionarios del siglo pasado fue derrotado. Pero es más que eso: nuestro no-saber es también el no-saber de aquellos que comprenden que no-saber es parte del proceso revolucionario. Hemos perdido toda certeza, pero la apertura de la incertidumbre es central para la revolución. "Preguntando caminamos", dicen los zapatistas. No sólo preguntamos porque no conocemos el camino (no lo conocemos), sino también porque preguntar por el camino es parte del proceso revolucionario mismo.

---

[390] Benjamin (1973, tesis XIV).

[391] Véase Holloway y Peláez (1998).

[392] Sobre la idea del comunismo como el logro de un momento de realización véase Bloch (1964). Esto se encuentra estrechamente relacionado con el concepto de Benjamín de *jetztzeit* (el tiempo-ahora): véase Benjamín (1973, tesis XIV).

[393] La revolución nunca puede ser un único evento o un estado del ser, sino un proceso sin fin o un evento que debe ser renovado constantemente. La tradición ortodoxa (la ex URSS, Cuba) ve a la revolución como un acontecimiento que posibilita una post-revolución identificada, con desastrosas consecuencias.

[394] Gunn (1987a: 91) dice de Bloch: "Ningún otro escritor dentro del marxismo eleva a una altura tan pavorosa la apuesta a la transformación revolucionaria". Pero no hay otra manera de hacerlo, ¿no es cierto?

VI

Este es un libro que no tiene un final. Es una definición que se niega a sí misma en el mismo respiro. Es una pregunta, una invitación a discutir.

Este es un libro que no tiene un feliz final. Nada en él ha cambiado los horrores de la sociedad en la que vivimos. ¿Cuántos niños han muerto sin necesidad desde que he comenzado a escribirlo? ¿Cuántos han muerto desde que comenzaste a leerlo?

Si el libro ha hecho algo por debilitar o por embotar el grito o por conceptualizarlo fuera de la existencia, ha fracasado. El objetivo ha sido fortalecerlo, hacerlo más estridente. El grito continúa.

Este es un libro que no tiene (¿todavía?) un feliz final.